اشرف القطبی

اردو شرح

قطبی تصورات

از حضرت مولانا محمد حسن باندوی

ناشر

قدیمی کتب خانہ

مقابل آرام باغ - کراچی

اشرف القطبی

اردو شرح

قطبی تصوّرات

از حضرت مولانا محمد حسن باندوی

قدیمی کتب خانہ - مقابل آرام باغ - کراچی

فہرست مضامین اشرف القطبی تصورات

منطق کی ماہیت اور اسکے متعلقات کا بیان

مقدمہ:۔ منطق کے لغوی معنی ۔ نطق کے معنی بات کرنا۔ منطق اسی سے ماخوذ ہے۔ نطق ینطق نطقا ومنطقا باب ضرب سے بات کرنا۔ نطق کے ظاہری معنی کلام کرنا، گفتگو کرنا۔ اور نطق باطنی جس کے معنی ہیں غور کرنا، فکر کرنا یعنی ادراک۔ مَضرِبٌ کے وزن پر منطق اسم ظرف ہوگا۔ بات کرنے کی جگہ۔ یا پھر منطق مصدر میمی ہے جس کے معنی گویائی کے ہیں۔ لہجہ، خوش کلامی، بات چیت قرآن مجید میں غیر انسان کے کلام کرنے کو منطق سے تعبیر کیا گیا ہے۔ وَعُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ۔

منطق کی اصطلاحی تعریف:۔ آلۃ قانونیۃ تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفکر
منطق ایک آلہ قانونی ہے۔ جس کی رعایت ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچاتی ہے۔

عِلمُ المِیزان:۔ اس کا دوسرا نام علم المیزان بھی ہے کیونکہ اس میں صحیح اور کھوٹی نظریں وزن کیجاتی ہیں۔ (جو قیاس اس کے قانون کے مطابق ہوگا وہ درست ہوگا۔ اور جو اس کے قواعد کے خلاف ہوگا وہ فاسد اور غلط ہوگا)

موضوع منطق:۔ منطق کا موضوع وہ معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ ہیں جو نامعلوم تصور یا نامعلوم تصدیق تک پہنچانے والے ہوں۔

منطق کی غرض وغایت:۔ چونکہ انسان کی عقول مختلف ہیں۔ اس لئے ان کے نظریات بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ مثلاً بعض اہل عقل عالم کو قدیم مانتے ہیں۔ اور استدلال میں یہ پیش کرتے ہیں کہ عالم مؤثر سے مستغنی ہے۔ اور وہ چیز جس کی شان یہ ہو وہ قدیم ہوتی ہے۔ لہذا عالم قدیم ہے (العالمُ مُستغنٍ عَنِ المؤثر۔ وکلّ ماھذا شانہٗ فھو قدیمٌ۔ فالعالَم قدیمٌ) اور دوسرے عقلاء جو عالم کو حادث اور مسبوق بالعدم مانتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے۔ العالَمُ مُتغیرٌ وکلّ مُتغیرٍ حادثٌ۔ فالعالم حادثٌ۔ چونکہ عالم کی ہر چیز پر ردو بدل اور متغیر پایا جاتا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ جس چیز پر ردو بدل ہوگا وہ حادث ہوتی ہے۔ لہذا عالم حادث ہے۔

آپ نے اہل نظر یا عقلاء کے استدلالات دیکھے۔ ایک طبقہ عالم کو قدیم اور دوسرا اس کو حادث قرار دیتا ہے۔ دلائل دونوں کے پاس موجود ہیں۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان متضاد نظریات میں سے کوئی ایک ہی درست ہوگا ورنہ اجتماع ضدین لازم آئے گا۔ تو چونکہ اہل عقل کی نظروں میں اختلافات رونما ہوئے جن میں سے ایک ہی درست ہو سکتا ہے تو سوال یہ ہے کہ کونسی نظر

صحیح اور کونسی غلط ہے تو اس صحیح کو غلط سے امتیاز کرنے کے لئے ایسے قانون کی ضرورت پیش آئی۔ جو خطار فی الفکر سے حفاظت کرے گویا منطق کی غرض و غایت یہ نکلی کہ خطار فی الفکر سے بچنا۔ اور رائے میں درستگی کو پانا (اصابت رائے)

تدوین منطق :- چونکہ منطق ایک فطری اور طبعی فن ہے۔ اپنے مقصد کو ثابت کرنے کیلئے اس کے مناسب دلائل قائم کرنا پھر اس سے مطلوب کے مطابق نتیجہ اخذ کرنا، ہر عقل والے کا فطری تقاضا ہے۔ معمولی پڑھا لکھا یا عالی دماغ رکھنے والا ہو اس مقصد میں سب برابر ہیں۔ اس لئے منطق کا استعمال توبہت پرانا ہے۔ بطور معجزہ ان کو یہ فن عطا کیا گیا تھا تاکہ اپنے مخالفین کو استدلالی رنگ پر مدلل جواب دے کر ساکت صامت کرسکیں۔ اس کے بعد اس علم کو یونان نے اپنا لیا۔

یونان میں اوّل تدوین :- ارسطو جو حضرت مسیح سے بھی پہلے گذرا ہے۔ اسی نے منطق و فلسفہ دونوں کو ایجاد کیا ہے۔ اسی وجہ سے اس کو معلم اول کا لقب دیا گیا ہے۔ اس کے بعد ہارون رشید کے دور خلافت میں مسلمانوں کے روابط اہل یونان سے کافی بڑھ گئے۔ اور آپس میں تحفہ تحائف کا سلسلہ جاری ہوا تو ایک نئی چیز اور کارآمد فن سمجھ کر مسلمانوں نے یونانی زبان سے ان علوم کو عربی زبان میں ترجمہ کیا۔ اور حکومت نے ان کی سرپرستی بھی کی، ان کو وظائف دیئے اور حکومت کے اہم عہدوں پر ان کو ملازمتیں بھی دیجاتیں۔ اسلئے لوگوں میں عام شوق پڑھنے پڑھانے کا پیدا ہوگیا۔ تو منصور سامانی نے ابونصر فارابی کو دوبارہ اس کام پر متعین کیا کہ جو تراجم غلط ہوں یا ان میں کمی بیشی ہو ان کو درست کر دیا جائے۔ اور یہ فن نکھر کر سامنے آجائے۔ اس حکم پر فارابی نے اس پر نظر ڈالی اور اس فن کو دوبارہ مدوّن کیا اسی وجہ سے اس کو معلم ثانی کہا جاتا ہے۔ مگر اول تو اس کی تحریریں انتشار تھا۔ اور کتابیں بھی ضائع ہوگئیں۔ اس لئے سلطان مسعود نے شیخ ابو علی بن سینا کو معلم ثالث کہا جاتا ہے۔

منطق کے بارے میں عام نظریہ :- بالعموم منطق کا نام سن کر لوگ نفرت کا اظہار کرتے ہیں اور بغیر سوچے یہ کہہ کر اپنا پیچھا چھڑاتے ہیں کہ یہ علم بکواس محض ہے اور پڑھے لکھے یہ تبصرہ کرتے ہیں کہ منطق ذہن خراب کر دیتا ہے اس سے عقائد آدمی کے فاسد ہوجاتے ہیں۔

خاص واقعہ :- منطق سے نفرت کا یہ نظریہ کوئی نیا نہیں ہے۔ قدیم سے چلا آیا ہے۔ ملا عصام الدین اسفرائنی نے جب تعلیم و تعلم کے ذریعہ اس علم کو رواج دیا۔ تو قاضی ابوالمعانی نے ان کو ان کے طلبار سمیت ماوراالنہر سے نکل وادیا۔ اور شہرت کیا کہ منطق و فلسفہ کا پڑھنا پڑھانا شرعًا جائز نہیں ہے۔

اوراقِ منطق سے استنجار :- جامع الرموز میں منطق کے متعلق یہ عبارت درج ہے کہ یہ

کاغذے کہ منطق دراں نوشتہ باشد استنجاء نمایند باکے نیست یعنی یجوز الاستنجاء باوراق المنطق ،، منطق کے اوراق سے استنجاء جائز ہے ۔ لیکن یہ ایک باطل نظریہ ہے جب اس کی غرض و غایت نظری وفکری غلطیوں کو درست کرنے کیلئے ہے ۔ اور اگر اس کے قواعد کی رعایت کرلی جائے تو انسان فکر میں غلطی سے بچ سکتا ہے ۔ نیز دوسرے کی غلطی کو آسانی سے گرفت کرسکتا ہے لہذا جب اس علم کا مقصد عقل کی اصلاح اور فکر میں درستگی ہے کون اس کو غلط قرار دے سکتا ہے یہ تو ایک مقصد ہے ۔ نیز جب تمام مخلوق میں انسان کی برتری کا راز عقل انسانی ہی ہے ۔ پھر جو فن اس عالی جوہر کی اصلاح کرے اس کو مفسد عقول کہنا کسی دیوانے ہی کا کام ہوسکتا ہے لیکن اگر اپنی کوتاہ فہمی سے کوئی ان قواعد کو غلط اور فاسد مقاصد میں استعمال کرنے لگے تو وہ اس کی ذاتی غلطی اور فساد ہوگا ۔ فن سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ہے ۔

عَابَ المنطق قوم لاعقول لہُم | وَلیس لہٗ اذا عَابوہ من ضررہا
مَاضر شمس الضحیٰ والشمس طالعۃ | ان لایری ضوءہا من لیس ذالبصر

منطق کی بعض ایسی جماعتوں نے مذمت کی ہے جن کے عقل ہی نہیں ہے ۔ اور فن منطق کو انکے عیب دار کرنے سے کوئی نقصان بھی نہیں ہے سورج کی روشنی کو کوئی نقصان نہیں پہونچا ۔ اس حال میں کہ وہ چمک رہا ہو ۔ کہ اس کو کوئی ایسا شخص کہ جس کے آنکھیں نہ ہوں نہ دیکھے ۔

علم منطق کا درجہ :۔ ملا کاتب چلپی نے کشف الظنون میں نقل کیا ہے کہ شیخ ابو نصر فارابی نے علم منطق کو رئیس العلوم کہا ہے ۔ مگر شیخ بوعلی بن سینا نے اس کو خادم العلوم اور معادن کہا ہے اس لئے کہ یہ علم علوم کے حاصل کرنیکا ذریعہ اور آلہ ہے خود مقصود بالذات نہیں ہے ۔

امام غزالی نے فرمایا من لم یعرف المنطق فلا ثقۃ لہٗ فی العلوم اصلا جس نے منطق میں اچھی طرح واقفیت حاصل نہیں کی ۔ اس کا علوم میں کوئی بھروسہ نہیں یعنی اس کا علم قابل اعتماد نہیں ہے ۔ اس نے علوم کو کماحقہ نہیں سمجھا ۔

شیخ ابو علی بن سینا کا قول ہے کہ المنطق نعم العون علی ادراک العلوم کلہا ۔ وقد رفض ھذا العلم وجحد منفعتہ من لم یفہمہٗ ،، کہ علم منطق تمام علوم کے معلوم کرنے کیلئے معین و مددگار ہے جس نے اس علم کو ترک کردیا (یعنی اس کو حاصل نہیں کیا) اور اس نے اس علم کے نفع سے انکار کیا ۔ اس نے علم کی حقیقت کو سمجھا ہی نہیں ۔

عارف رومی کا قول ہے ،، منطق و حکمت نہ بہر اصلاح گر بخوانی اند کے باشد مباح ،، دوسرے بعض علماء کا قول ہے ان رمت ادراک العلوم بسرعۃ فعلیک بالنحو القویم ومنطق ۔

اگر تم سرعت کیساتھ علوم کو حاصل کرنیکا ارادہ کرتے ہو تو اپنے پر علم نحو اور علم منطق کو لازم کرلو

(کہ ایک پر عبارت کی صحت کا مدار ہے اور دوسرے پر اس کے مفہوم و معانی کی صحت کا)

هذا المیزان العقول مرجح وَ النحو اصلاح اللسان بمنطق ۔

یہ عقول کے لئے ترازو ہے جو دوسری عقول کے مقابلے میں ترجیح اور غالب کرنیوالی ہے یعنی علم منطق اور علم نحو زبان کی اصلاح کا ضامن ہے ۔ بات چیت میں خطاء سے بچاتا ہے ۔

عارف باللہ سید الطائف امیر علماء دیوبند و سرپرست دارالعلوم دیوبند کا فرمان ۔ ہم تو جیسا بخاری شریف کے مطالعہ میں اجر سمجھتے ہیں ۔ میر زاہد اور امور عامہ کے مطالعہ میں بھی ویسا ہی اجر سمجھتے ہیں ۔ مگر شرط یہ ہے کہ نیت صحیح ہو کیوں کہ اس کا شغل بھی اللہ کے واسطے ہے اور اس کا بھی

رسالہ شمسیہ کے مصنفؒ کے حالاتِ زندگی

کتاب قطبی جس کی شرح پیش کی جارہی ہے یہ خود ایک شرح ہے جس کا متن شمسیہ ہے اس وقت جبکہ ہم قطبی کے مصنف کے حالات زندگی بیان کرنیکا ارادہ رکھتے ہیں ۔ مناسب ہوگا کہ اس کتاب کے متن کے مصنف کے بارےمیں بھی مختصر تعارف پیش کر دیا جائے ۔

رسالہ شمسیہ کے مصنف کا نام علی ابوالحسن کنیت اور نجم الدین ان کا لقب تھا انکے والد بزرگوار کا نام عمر تھا اور دادا کا نام علی تھا ۔ حکیم دبیران کے لقب سے مشہور تھے ۔ کاتبی اور قزوینی ان کا خاندان ہے ۔ انکے مشہور استاذ محقق نصر الدین طوسی تھے انہوں نے مقام مراغہ میں ایک رصدگاہ بنوائی ۔ اس کام میں علامہ کاتبی آپ کے ساتھ شریک رہے ۔

سلسلۂ تصانیف رسالہ شمسیہ کے مصنف نے جہاں علم منطق میں نہایت جامع اور مختصر رسالہ شمسیہ تصنیف فرمایا تھا ۔ جو ان کی مہارت فی العلوم کی نشانی ہے ۔ وہیں انہوں نے ایک کتاب جامع الدقائق کشف الحقائق ، عین القواعد ، بحر الفوائد شرح عین القواعد ۔ کشف الاسرار شرح غوامض الافکار مصنف افضل الدین محمد خونجی حکمۃ العین اور شرح الملخص تحریر فرمائیں ۔ الملخص امام فخر الدین رازی کی تصنیف ملخص کی شرح ہے ۔ ان بلند پایہ کتابوں کی تصنیف سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ فاضل مصنف علوم میں کیا مقام رکھتے تھے ۔

وفات کتاب تاریخ محمدی میں مذکور ہے کہ آپ کی وفات ۱۳ رجب ۶۷۵ھ میں ہوئی اور فوات الوافیات میں لکھا ہے کہ وفات رمضان میں ہوئی ۔ انہوں نے بھی یہی لکھا ہے چونکہ رسالہ شمسیہ کو بعد کے علماء نے پسندیدہ نظروں سے دیکھا ۔ اور اس کو بہت زیادہ

مفید پایا۔ اس لئے اس کتاب کی شرح اور حواشی بھی لکھے گئے جن میں سے بعض کے نام درج ذیل ہیں
شرح شمسیہ محمد بن محمد (قطب الدین رازی متوفی ۷٦٦ھ) سعدیہ :۔ جسکو علامہ سعد الدین تفتازانی نے تصنیف فرمایا۔ ان کا سن وفات ۷۹۱ھ ہے۔ شیخ علاؤ الدین علی بن محمد نے بھی اس کی شرح تحریر کی ہے ان کی وفات ۹۲۰ھ میں ہوئی۔ ایک ناتمام شرح اسی رسالہ شمسیہ کی بھی۔ شیخ جلال الدین محمد بن احمد علی نے لکھی ہے۔ ان کی وفات ۸٦۴ھ میں ہوئی۔

علامہ جرجانی احمد بن عثمان ترکمانی۔ متوفی ۷۴۴ھ نے بھی ایک شرح لکھی ہے۔

ابو محمد زین الدین عبد الرحمٰن۔ متوفی ۸۹۴ھ نے بھی ایک شرح لکھی ہے۔

سید محمد بن سید علی ہمدانی۔ متوفی ۹۸۴ھ نے بھی ایک شرح لکھی ہے۔

آخر میں شیخ نور الدین بن محمد احمد آبادی۔ متوفی ۱۱۵۵ھ نے اس رسالہ پر بہت مفید حاشیہ تحریر فرمایا ہے۔

رسالہ شمسیہ کے شارح کے حالات زندگی

نام اور نسب ابو عبد اللہ ان کی کنیت اور نام محمد تھا۔ اور ان کا لقب قطب الدین تحتانی تھا۔ ان کے والد بزرگوار کا نام محمد تھا۔ ان کو رازی اس لئے لکھا جاتا ہے کیوں کہ یہ قصبہ رے کے رہنے والے تھے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ بلاد دیلم میں رے ایک شہر تھا۔

پیدائش ان کی پیدائش ٦۹۲ھ میں ہوئی۔ شیخ جلال الدین سیوطی نے اور صاحب کشف الظنون نے ان کا نام بجائے محمد کے محمود لکھا ہے۔

تحتانی لکھنے کی وجہ ان کے نام کے ساتھ التحتانی بھی لکھا جاتا ہے اس کی وجہ مفتاح السعادۃ کے مصنف نے یہ لکھا ہے کہ قطب الدین رازی قطبی کے مصنف اور قطب الدین شیرازی جن کی کنیت ابو الثناء محمود بن مسعود بن مصلح جو ..... حکمۃ الاشراق نامی کتاب کے شارح بھی ہیں دونوں اصحاب علم وفضل ہم زمانہ ہیں اور اتفاق سے دونوں شیراز میں ایک ہی مدرسہ میں پڑھاتے تھے۔ ان کے درمیان فرق کرنے کیلئے ان کی درسگاہوں کی جانب نسبت کردی گئی تھی۔ قطب الدین شیرازی بالائی منزل کی درسگاہ میں درس دیتے تھے۔ اس لئے ان کے نام کیساتھ فوقانی اور قطب الدین الرازی تحتانی درسگاہ میں درس دیتے تھے۔ اس لئے ان کے نام کے ساتھ تحتانی کے لقب کا اضافہ کیا گیا تھا۔

وہ مقامات جہاں انہوں نے تحصیل علوم کیا طبقات الشافعیہ میں ابن شہبہ نے لکھا ہے۔

کہ قطب الدین رازی نے اپنے ہی علاقے میں رہ کر علوم عقلیہ حاصل کئے نیز علوم شرعیہ میں بھی شریک رہے اس کے بعد عضد وغیرہ سے علمی استفادہ کرتے رہے۔ آخر میں دمشق ہی میں مقیم رہے۔ آپ نے جیسا کہ کتاب مفتاح السعادۃ میں مذکور ہے۔ اکمل الدین بابرتی سے قاہرہ میں شیخ شمس الدین اصبہانی سے بھی شرفِ تلمذ حاصل کیا ہے۔

آپکا علمی مقام طبقات الکبریٰ میں علامہ تاج الدین سبکی نے لکھا ہے کہ موصوف امام مبرز فی المعقولات، علم معقولات میں چوٹی کے امام تھے اور دور دور تک آپ کے نام کی شہرت ہے۔ جب یہ ۷۶۳ھ میں دمشق وارد ہوئے تو ہم نے ان سے خوب بحث و مباحثہ کیا تو اندازہ ہوا کہ موصوف علم منطق و علم حکمت میں امام ہیں۔ نیز علم تفسیر، علم بیان و معانی میں جید عالم ہیں۔
علامہ ابن کثیر نے تو ان کے متعلق لکھا ہے کہ احد المتکلمین العالمین بالمنطق۔ یہ متکلمین میں سے ایک ہیں۔ علم منطق کے بہترین عالم ہیں۔

درس و تدریس کا شغل آپ کے درس کا مقام آپ کے بلند پایہ شاگردوں سے معلوم ہو سکتا ہے جو اپنے وقت کے آسمانِ علم و فضل گذرے ہیں۔ مثلاً علامہ سعد الدین تفتازانی، محقق دوراں علامہ جلال الدین دوانی کے شاگردوں میں سے ہیں۔ جلال الدین دوانی کے متعلق نزہۃ الخواطر میں لکھا ہے کہ احد العلماء المشهورين بالدرس والافادة الذی قرأ العلم علی الشیخ قطب الدین الرازی۔ علامہ جلال الدین مشہور علماء میں سے ہیں جو اپنے درس و تدریس میں یکتا تھے۔ اور انہوں نے شیخ قطب الدین رازی سے شرفِ تلمذ حاصل کیا تھا۔
میر سید شریف جرجانی بھی ان سے علمی استفادہ کے لئے ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ مگر چونکہ شیخ قطب الدین رازی کبر سنی کی وجہ سے کافی ضعیف ہو چکے تھے۔ اس لئے ان کو استفادہ کا موقع نہیں مل سکا۔

وفات حسرت آیات موصوف نے تقریباً ۷۴ ربرس کی عمر پائی بتاریخ ۶ ذوالقعدہ ۷۶۶ھ میں اس دار فانی سے دار البقاء کو سفر فرمایا تھا ان کا سن وفات بعض دوسرے علماء نے اور بھی ذکر کیا ہے۔ مگر علامہ ابن کثیر، علامہ جلال الدین سیوطی نے سن وفات وہی ذکر کیا ہے جو ہم نے اوپر نقل کیا۔

آپ کا مسلک بعض قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ آپ شافعی المسلک تھے۔ مگر دوسرے حضرات نے موصوف کو حنفی ہونا بتایا ہے۔

آپ کی بعض تصنیفات انسان کے علم و ذہانت کا صحیح اندازہ اس کی تحریر و تقریر اور تصانیف سے ہوا کرتا ہے۔ بقول علامہ فرنگی محلی ان کی جودت طبع اور استقامت فہم و فراست کا پتہ آپ کی تصانیف سے چلتا ہے۔ آپ تصنیفات میں فن منطق کی بہترین کتاب

لوامع الاسرار ہے جو کتاب مطالع الانوار کی شرح ہے جس کو انہوں نے سلطان خدا بندہ کے وزیر غیاث الدین محمد بن خواجہ رشید کیلئے ارقام فرمائی تھی۔ دوسری کتاب آپ کی محاکمات ہے جو محقق نصیر الدین طوسی کی کتاب اشارات کی شرح ہے نیز چوتھی کتاب شیخ ابو علی بن سینا کی کتاب الاشارات والتنبیہات کی شرح بھی لکھی۔ اور اس پر کافی اعتراضات وارد فرمائے ہیں۔ انہوں نے ابن سینا کی کتاب پر ردو تبصرہ لکھ کر قطب الدین شیرازی کو دکھلایا تو انہوں نے یہ جواب میں تاثر ظاہر کیا کہ التعقب علی صاحب الکلام الکثیر یسیر۔ وانما اللائق بلک ان تکون حکما بینہ وبین النصیر،، کثیر کلام پر معمولی اور مختصر اعتراض آپ کے لئے مناسب نہیں ہے آپ کے لئے مناسب تو یہ ہے کہ اس کے اور نصیر کے درمیان محاکمہ پر مشتمل کتاب تصنیف فرمادیتے۔ اس پر موصوف نے کتاب المحاکمات تصنیف فرمائی یہ کتاب ماہ جمادی الآخر ۷۵۵ھ میں لکھی گئی۔ رسالہ قطبیہ حواشی کشاف۔ شرح الحاوی الصغیر چار جلدوں پر مشتمل ہے۔ قطبی شرح شمسیہ آپ کی مقبول ترین تصنیف ہے۔ تصنیف ہونے کے بعد سے آج تک تمام مدارس میں پڑھائی جاتی ہے۔

حواشی قطبی یہ کتاب اتنی مقبول ہوئی کہ بعد میں اہل قلم نے اس کتاب کو اپنے حواشی سے مزین کیا۔ اس سلسلے میں چند اسمار گرامی درج ذیل ہیں۔ حاشیہ مولانا عصام الدین اسفرائنی، حاشیہ مولانا خلیل بن محمد قربانی رضوی، حاشیہ مولانا فاضل سمرقندی۔ حاشیہ مولانا عبدالحکیم سیال کوٹی، حاشیہ میر سید شریف جرجانی، حاشیہ مولانا وجیہہ الدین نصر الدین عماد الدین گجراتی، حاشیہ مولانا برکت اللہ بن محمد احمد شرح اردو قدیم فاضل مدرس حضرت مولانا اسلام الحق صاحب اعظمی مدرس قدیم دار العلوم دیو بند۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اِنَّ اَبْهٰی دُرَرٍ تُنْظَمُ بِبَنَانِ الْبَیَانِ وَاَزْهٰی زَهْرٍ تُنْشَرُ فِیْ اَرْدَانِ الْاَذْهَانِ۔

ترجمہ اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں جو بڑا مہربان اور نہایت رحم والا ہے۔
بیشک بہترین موتی جسکو بیان کی انگلیوں سے پرویا ہے اور رنگین کلی جسکو ذہنوں کی چادریں پھیلایا اور بکھیرا گیا ہے۔

تحقیق لغات ابہیٰ۔ عمدہ، لطیف صیغہ اسم تفضیل۔ دُرَرٌ۔ دُرَّۃٌ کی جمع ہے۔ موتی اور دُرٌّ تا کے بغیر اسم جنس ہے۔ جو قلیل وکثیر دونوں پر بولا جاتا ہے۔ تنظم۔ مضارع مجہول باب ضرب نظم کرنا، موتی پرونا، ایک لڑی میں ترتیب وار جمع کرنا۔ بنانَ۔ بنانۃ کی جمع ہے۔ انگلی کا پور مراد ہے فصیح گفتگو ہے جو قلبی تاثرات کو عمدہ الفاظ میں بیان کرے۔ ازہیٰ باب نصر زہو اسم تفضیل کا صیغہ ہے۔ رنگ پکڑنا، زہر کلی۔ تنشر۔ مضارع مجہول باب ضرب کسی چیز کو بکھیر دینا۔ اردان جمع ردن کی ہے۔ آستین کا وہ کنارہ جو کشادہ ہو۔ اور اذہان ذہن کی جمع ہے۔

علامہ قطب الدین رازی نے اپنی شرح کو بسم اللہ اور الحمد سے شروع کیا ہے اس سے جسطرح قرآن مجید کی اقتداء ہوئی کہ قرآن مجید بھی بسم اللہ اور الحمد للہ سے شروع کیا گیا ہے۔ اسی طرح حدیث شریف کی بھی اقتداء حضرت مصنف نے فرمائی ہے۔ حدیث حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں آنحضورؐ کا قول نقل فرمایا ہے کہ كُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَاْ بِهٖ بِبِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ فَهُوَ اَقْطَعُ جو اہم کام بسم اللہ الرحمن الرحیم سے شروع نہ کیا گیا ہو۔ وہ بے برکت ہوتا ہے ایک روایت بحمد اللہ کی بھی ہے۔ احادیث سے قدر مشترک یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر کام کی ابتداء اللہ تعالیٰ کے ذکر سے ہونی چاہئے خواہ تسبیح وتقدیس کی صورت میں ہو یا بصورت تحمید وتشکر کے یا تہلیل وتکبیر کے یا بذریعہ تسمیہ کے اور دعا کے۔ ایک روایت میں لایبدأ فیہ بذکر اللہ بھی مذکور ہے۔ البتہ مصنفین کتاب کا یہ معمول ہے کہ وہ اولاً بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بعد اس کے الحمد للہ لکھ کر کتاب کو شروع کرتے ہیں۔

اعتراض حدیث کا تقاضہ یہ ہے کہ پہلے بسم اللہ الرحمن الرحیم ذکر کرتے پھر اس کے بعد متصلا حمد تحریر کرتے مگر شارح قطب الدین رازی نے پہلے حمد کی خوبی بیان کی ہے اس کے بعد حمد کو ذکر فرمایا ہے۔ اس میں قرآن وحدیث دونوں کی اقتدا نہیں پائی جاتی۔ نیز جمہور کے طرز تحریر کے بھی خلاف ہے۔

جواب حدیث میں کل امر ذی بال لم یبدأ الخ سے ابتداء حقیقی مراد نہیں ہے۔ ورنہ اشکال

یہ وارد ہوگا کہ جب روایات دونوں قسم کی ہیں۔ بسم اللہ کو شروع میں لانے اور حمد کو اس کے بعد، اگر حمد سے ابتدار کیجاتی تو بسم اللہ والی روایت کی خلاف ورزی لازم آتی۔ اور اگر بسم اللہ سے ابتدا کرتے تو حمد والی روایت کا ترک لازم آتا۔ نہیں تو دونوں سے ابتدار کرنے پر اشکال تھا۔ ایک صورت یہ تھی کہ دونوں ہی سے ابتدار کرتے۔ مگر یہ محال ہے، ابتدار کسی ایک سے ہی ممکن ہے۔

اور جمع بین الروایات کی صورت یہ ہیکہ ابتدار کو یہاں ابتدار حقیقی کے بجائے ابتدار عرفی پر محمول کیا جائے اور حدیث کے معنی یہ ہوں کہ مقصود کے ذکر کرنے سے پہلے بسم اللہ اور حمد دونوں ذکر کردیئے جائیں نیز ایک صورت یہ بھی ہے کہ ابتدار سے مراد حدیث میں ابتدار اضافی ہیں جسکا مطلب یہ ہیکہ بہ نسبت مقصد یہ دونوں مقدم ذکر کئے جائیں اور مصنف کیطرح سب سے پہلے بسم اللہ پھر متعلقات حمد اور اس کے بعد حمد کو ذکر کریں اور پھر خطبہ کے بعد اصل (مقصود اصلی) کو تحریر کیا جائے۔

قولہ تنظم۔ صیغہ واحد مذکر مضارع مجہول اور واحد مذکر غائب ہوگا اگر اس کو ینظم یا کیساتھ پڑھا جائے تا کیساتھ پڑھنے میں یہ دررٌ کی صفت واقع ہوگا۔ اور یار کیساتھ پڑھنے میں لفظ اجی کی صفت بنے گا۔

قولہ البیان۔ لغت میں اس کے معنی ظاہر کرنا، واضح کرنا، اس کلام کو کہتے ہیں جو دل کی آواز کو واضح کرے۔ اصطلاح میں بیان وہ علم ہے جس کے ذریعہ ایک مفہوم کو متعدد طریقوں سے ادار کرنیکا طرز معلوم ہو جائے جو مرادی معنی پر دلالت کرنے میں دوسرے کے مقابلے زیادہ واضح اور ظاہر ہو۔

قولہ ازھی۔ زھی۔ یزھو۔ زھواً وزھاً باب نصر۔ ابسر رنگ اختیار کرنا۔ حدیث امام مسلم وامام ترمذی حضرت عبداللہ بن عمر رضی سے نقل کی ہے کہ "نھی رَسُولُ اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ عَنْ بَیْعِ النَّخْلِ حَتّٰی تَزْھُوَ"۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کی بیع سے منع فرمایا ہے کہ یہاں تک کہ وہ پک جائیں) اس روایت میں تزہو باب نصر سے استعمال ہوا ہے۔

دوسری روایت حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ہے فرمایا "نَھٰی رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ عَنْ بَیْعِ الثِّمَارِ حَتّٰی تُزْھِیَ قِیْلَ وَمَا تُزْھِیْ قَالَ حَتّٰی تَحْمَرَّ"، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھلوں کی بیع سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ وہ سرخ ہو جائیں آپ سے دریافت کیا گیا کہ وما تزہی تو آپ نے فرمایا یہاں تک کہ وہ سرخ ہو جائیں۔ اس روایت میں تزہی باب افعال سے استعمال ہوا ہے۔

قولہ زھَرَ۔ زار کو زبر ہار کو سکون۔ فجر کے وزن پر جمع ہے اس کا واحد زھرۃ ہے اس کے معنی ہیں کلی۔ بعض نے زہر کو اسم جنس مان کر گلاب کے معنی لئے ہیں اگر زُھُرٌ زار کو ضمہ اور ہار کو فتحہ پڑھا جائے تو دُرَرٌ کے ہم وزن ہو جائیگا۔

قولہ الاذہان۔ یہ ذہن کی جمع ہے۔ آدمی کے اندر باری تعالیٰ سے خلقی طور پر ایک قوت ودیعت فرمائی ہے جس میں اشیار کی صورتیں چھپ جاتی ہیں یہ صورتیں خواہ محسوسات کی ہوں یا معقولات کی۔

بعض نے کہا ہے کہ علوم کو حاصل کرنے کیلئے نفس میں جو استعداد پائی جاتی ہے اس استعداد کو ذہن کہتے ہیں اور اس میں اگر عمدگی اور وجودت پائی جائے تو اس کو فطانت سے تعبیر کرتے ہیں۔ ایک معنی قوت کے ہیں یعنی ذہن کو قوت کہتے ہیں۔ عربی کا مقولہ ہے مابرجلی ذہن۔ میرے پیر میں چلنے کی طاقت نہیں ہے۔
(نوٹ) :۔ شارح نے شروع کی بات کی ہے۔ اس خطبہ میں اپنی قابلیت اور مہارت کو پیش کیا ہے۔ اور اور جگہ جگہ استعارات استعمال کئے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ بیان کے بدلے تشبیہ دی ہے صرف مشبہ یعنی بیان کو ذکر کیا ہے اور جو یہ مشبہ بہ ہے اور فار تشبیہ کو حذف کر دیا ہے پھر اسکے بعد کے لازم یعنی بنان کو ذکر کیا ہے جس میں استعارۂ تخییلیہ پایا جاتا ہے۔ پھر یہ کے مناسبات کو ذکر کیا ہے اس لئے یہاں استعارۂ ترشیحیہ پایا گیا ہے۔ محمد حسن باندوی

حمد مبدع النطق الموجودات بایات وجوب وجودہ وشکر منعم اغرق المخلوقات فی بحار افضالہ وجودہ۔

ترجمہ بغیر نمونہ کے عالم کو پیدا کرنیوالے کی حمد ہے (تعریف ہے) جس نے اپنے واجب الوجود ہونے کی نشانیوں کیساتھ بات کرنیوالا بنایا (قوت گویائی بخشی) اور اس منعم کا شکر ہے کہ جس نے تمام مخلوق کو وجود واحسان اور فضل وکرم کے سمندروں میں غرق فرمادیا (ڈبو دیا) یعنی پوری مخلوق پر اس منعم حقیقی کے فضل واحسانات ہی ہیں جن کا ہم شکریہ ادا کرتے ہیں۔

تشریح قولہ حمد مبدع۔ سابق جملہ میں اِنَّ مذکور ہوا تھا۔ حمد مبدع اس کی خبر واقع ہے اسی لئے مرفوع پڑھا گیا ہے۔ اس جگہ مسندالیہ کو اس واسطے مقدم ذکر کیا گیا تاکہ شوق پیدا ہوجائے۔ اور آنے کے بعد ذہن میں راسخ ہوجائے۔ کیوں کہ شوق اور انتظار کے بعد جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ ذہن میں راسخ ہوجایا کرتی ہے۔
سوال :۔ اگر اس جملے کی ترکیب اسطرح کردی جائے کہ ابھی دُرر خبر مقدم ہو اور حمد مبدع اِنَّ کا اسم مؤخر ہوجائے۔ تو بھی خبر کا شوق پیدا ہوسکتا ہے۔
جواب :۔ اس صورت میں یہ لازم آئیگا کہ حمد نکرہ کی طرف مضاف ہے اور وہ نکرہ صرف جملہ فعلیہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ لہذا تخصیص کا فائدہ دونوں ہی سے حاصل ہوجاتا ہے۔ اور یہ دونوں اس میں برابر ہیں۔ مساوات کی صورت میں قاعدہ ہے کہ مسندالیہ وہی بن سکتا ہے جو کلام میں مقدم مذکور ہو

حمد کی تعریف هُوَ الوَصْفُ اللِّسَانِی بِالْجَمِیْلِ الْاِخْتِیَارِی عَلٰی جِهَةِ التَّعْظِیْمِ سَوَاءٌ بِالنِّعْمَةِ اَوْ بِغَیْرِهَا دوسری تعریف هُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلَی الْجَمِیْلِ

الاختیاری نعمۃ کانت اَوْ غیرھَا۔ الفاظ کی کمی بیشی ضرور ہے۔ مگر حاصل دونوں تعریفوں کا ایک ہی ہے۔ (یعنی زبان سے اچھے اوصاف کا بیان کرنا جو کہ اختیاری ہوں نعمت کے بدلے ہوں یا بغیر نعمت کے جمیل کے متعلق تین قول ہیں۔ اول یہ کہ جمیل حمد اور مدح دونوں میں اختیاری کے ساتھ مقید ہے۔ اور مدح میں اختیاری کی کوئی قید نہیں ہے۔

عَلٰی جِھۃ التعظیم۔ حمد کیلئے شرط ہے جس سے استہزاء خارج ہو گیا۔ اس لئے اگر کسی نے بکرؒ فاضل کہہ کر اس سے مذاق کا ارادہ کیا تو لغۃً وہ حمد میں شمار ہو جائیگا۔ مگر اصطلاح میں اسکو حمد نہیں کہیں گے

قولہ بأیات۔ نطق کی دو صورتیں ہیں۔ نطق ظاہری کلام کرنا۔ اور نطق باطنی غور و فکر کرنا دونوں صورتوں میں آیات کی بار تعدیہ کیلئے ہے ہو سکتی ہے اور مراد ما ینطق بہ (جس سے کلام کیا جائے اور ما یدرک بہ دونوں آیات ہوں گی اور بار کو سبب کیلئے مانیں تو النطق کا مفعول ثانی بالواسطہ محذوف ہوگا

قولہ شکر منعم۔ وہ فعل جو منعم کے منعم ہونے کی حیثیت سے تعظیم پر دلالت کرے خواہ دل سے یا زبان سے یا اعضاء بدن سے۔ خلاصہ یہ ہے کہ حمد میں تو زبان کی قید ہے کہ حمد ہمیشہ زبان ہی سے ادا ہو گی خواہ نعمت کے مقابلے میں ہو یا بلا نعمت کے۔ اور شکر ہمیشہ نعمت کے مقابلے میں ہو گا عام اس سے زبان سے شکر ادا کیا جائے یا دیگر اعضاء بدن سے۔

ماتن مصنفؒ نے اپنے خطبہ میں منعم کا لفظ شکر کے موقع پر اور مبدع کو حمد کے موقع پر ذکر فرما کر اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

تلالأت فی ظلم اللیالی انوار حکمتہ الباھرۃ واستنار علٰی صفحات الایام اٰثار سلطنتہ القاھرۃ نحمدہ علٰی ما اولانا من اٰلاءٍ ازھرت ریاضھا ونشکرہ علٰی ما اعطانا من نعماء اترعت حیاضھا

ترجمہ اس کی غالب حکمتوں کے انوار راتوں کی تاریکیوں میں چمک اٹھے۔ اور اس کی غالب سلطنت کے آثار ایام کے صفحات پر روشن ہو گئے۔ ہم اس کی حمد بیان کرتے ہیں اس پر کہ اس نے ہم کو ایسی ایسی نعمتیں عطاء فرمائیں کہ جن کے باغات پر رونق ہو گئے۔ اور ہم اسکا شکریہ ادا کرتے ہیں ان نوازشوں پر کہ جو اس نے ہم کو عطاء فرمائیں۔ ایسی نعمتیں کہ ان کے حوض بھر گئے۔

تشریح ظلم۔ ظلمۃ کی جمع ہے تاریکی۔ یعنی روشنی کی ضد۔ اور اللیالی۔ لیل کی جمع ہے راتیں یعنی ضد النہار۔ اس جگہ ظلمۃ کی اضافت لیالی کیطرف۔ بمعنی لام ہے۔ یعنی راتوں کی تاریکی ہیں۔ اور ظلمۃ سے مراد اگر مظلمۃ ہو تو یہ اضافت صفت کی موصوف کی جانب ہو گی جیسے

جزو قطیفہ ہیں۔ اور عبارت کے معنی یہ ہوں گے کہ تاریک راتوں میں اس کی غالب حکمتوں کے انوار چمکتے ہیں
قولہ الانوار حکمتہ ۔ الانوار جمع نور۔ روشن چیز۔ خواہ بالذات روشنی دینے والی ہو جیسے سورج یا کسی واسطے سے دوسرے کو منور کرنیوالی ہو جیسے چاند۔ ایک قول یہ ہے کہ منیر اس کو کہتے ہیں جو بالواسطہ منور کرتی ہو۔ اور ضوء۔ اس کو کہتے ہیں جو بلا واسطہ دیگر روشن کرنیوالا ہو حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ھوالذی جعل الشمس ضیاء والقمر نورا۔ اللہ وہ ذات ہے جس نے سورج کو بالذات روشنی دینے والا۔ اور چاند کو منور کرنیوالا پیدا فرمایا ہے۔ نور کی ایک تعریف یہ بھی کی گئی ہے کہ نور وہ کیفیت ہے جس کو پہلے آنکھ ادراک کرتی ہے اور اس کے توسط سے مبصرات کا ادراک کرتی ہے۔

حکمۃ۔ فعلۃ کے وزن پر ہے معنی احکام اور اتفاق کے ہیں۔ علم، عمل اور قول تینوں میں ہو یا ان میں سے کسی ایک میں۔ نیز فلسفہ، انصاف، عدل، مساوات، مصلحت اور فائدہ کسی فعل پر مرتب ہو نیز حق کے مطابق بات کرنا بھی اس کے معانی بیان کئے جاتے ہیں۔ البحر میں لکھا ہے کہ حکمۃ کے معانی اہل عرب نے انتیس بیان کئے ہیں۔

قولہ ریاضہا۔ مصنف نے آلاء اور نعماء کے الفاظ حمد میں ذکر فرمائے ہیں۔ یعنی اللہ کے نعمتوں کو باغات سے تشبیہ دی ہے۔ جو استعارہ بالکنایہ ہے۔ اور ریاض اور حیاض کا اثبات تخییل ہے اور ازھار اور اتراع کا اثبات ترشیح ہے۔

تحقیق لغات تلألأ النجم۔ ستارہ چمک اٹھا۔ ظلم تاریکیاں، ظلمۃ کی جمع ہے۔ لیالی، راتیں جمع لیل۔ الانوار جمع نور۔ حکمۃ۔ علم و عمل کی درستگی۔ باہرۃ بمعنی غالب۔ قاہرہ غالب ہونا۔ اولانا ایلا۔ احسان کرنا۔ الآء جمع الی نعمت۔ ازہرت کلی کا نکلنا۔ ریاض۔ روضۃ کی جمع ہے باغات۔ نعماء یہ اسم ہے جمع ہے۔ نعمت۔ الآء۔ ظاہری نعمتیں۔ اور نعماء سے باطنی نعمتیں بھی مراد لی جاتی ہیں۔ اترعت کے معنی بھر دینا۔ حیاض حوض کی جمع ہے۔

ونسألہ ان یفیض علینا من زلال ھدایتہ ویوفقنا للعروج الی معارج عنایتہ وان یخصص رسولہ محمد اشرف البریات بافضل الصلوات وآلہ المنتجبین واصحابہ المنتخبین باکمل التحیات

ترجمہ اور ہم اس سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ بہائے ہم پر اپنی ہدایت کے عمدہ پانی کو۔ اور ہم کو توفیق دے اپنی عنایتوں سے بلندیوں تک پہنچنے کی۔ اور درخواست کرتے ہیں ہم اس سے کہ مخصوص فرمائے اپنے رسول مقبول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو جو کہ تمام مخلوق میں سب سے اشرف، اعلیٰ ہیں، افضل صلوات کیساتھ اور ان کی آل و اولاد پر جو کہ منتخب ہیں اور ان کے جمیع صحابہ

رضی اللہ عنہم کو جو کہ انتخاب کئے ہوئے ہیں کامل تحیات کے ساتھ (کامل درود وسلام اور رحمتوں) کے ساتھ مخصوص فرمائے ۔ آمین

تحقیق لغات یفیض باب افعال۔ افاضۃ مصدر بہانا، فیض پہنچانا۔ ہدایۃ۔ ہدایت دینا، سیدھا راستہ دکھانا، رہنمائی کرنا۔ یوفقنا۔ نا ضمیر متکلم مفعول بہ یوفق واحد مذکر غائب۔ توفیق مصدر مطلوب خیر کے لئے۔ اسباب فراہم کرنا۔ عروج نصر وضرب بلندی پر چڑھنا، روحانی ترقی کرنا۔ معارج معرج کی جمع ہے جس کے معنی ہیں پڑھنے کا مقام۔ عنایت۔ توجہ، رحمت اور حفاظت۔ یخصص باب تفعیل سے واحد مذکر غائب تخصیص مصدر ہے خاص کرنا۔ بریات۔ بریۃ کی جمع ہے مخلوق، روئے زمین۔ منتجبین یا و نون کے ساتھ منتجب کی جمع ہے۔ جن کا انتخاب کیا گیا ہو۔ اصحاب صاحب کی جمع ہے۔ وہ مبارک انسان جنہوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بحالت ایمان دیکھا ہو اور ایمان ہی پر ان کا انتقال ہوا ہو۔ منتجبین منتخبین کے مناسب لایا گیا ہے۔ شریف الاصل برگزیدہ حضرات۔ التحیات تحیۃ کی جمع ہے زندہ رکھنا باقی رکھنا، اس کا استعمال دعاء اور سلام کے معنیٰ میں ہوتا ہے۔

تشریح قولہ من زلال ہدایتہ۔ زلال مشبہ اور ہدایت مشبہ بہ ہے۔ اس میں مشبہ کی اضافت مشبہ بہ کی جانب کی گئی ہے۔ یعنی وہ ہدایت جو صاف ستھرے پانی کی مانند صاف اور واضح ہے۔ اور اس کے لئے زلال کو ثابت کرنا استعارۂ تخییلیہ اور افاضہ کا اثبات اس کیلئے استعارۂ ترشیحیہ ہے۔

ہدایت کے دو معنیٰ آتے ہیں۔ ارارۃ الطریق، راستہ دکھانا۔ اور ایصال الی المطلوب، کسی کو منزل مقصود تک پہنچا دینا۔ معتزلہ ہدایت کے یہی معنیٰ لیتے ہیں۔ مگر اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ باری تعالیٰ کا قول ہے وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى۔ بہر حال ہم نے قوم ثمود کو ہدایت دی۔ پس انہوں نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی اور اس کو پسند کر لیا۔ باری تعالیٰ کسی کو منزل مقصود تک پہنچا دیں۔ اس کے بعد وہ گمراہ ہو جائیں محال ہے اس لئے کہ حق تک واصل ہونے کیبعد گمراہی نہیں پائی جا سکتی۔ لہذا ہدایت کے معنی وہ لینا پڑیگا جس پر یہ اعتراض وارد نہ ہو۔ یعنی ارارۃ الطریق کے معنیٰ۔

پہلے معنیٰ پر بھی اعتراض ہے اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے ارشاد فرمایا اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ۔ کہ آپ ہدایت نہیں فرما سکتے جس کو آپ چاہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے صراط مستقیم کی ہدایت دیتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس سے تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد رسالت ہی فوت ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ ہدایت دینے اور حق کا راستہ بتانے کے لئے آپ کی بعثت ہی ہوئی تھی۔

علامہ تفتازانی نے لکھا ہے کہ ہدایت کبھی متعدی بنفسہ ہوتا ہے جیسے اہدنا الصراط المستقیم میں۔

اور کبھی الیٰ کے ساتھ متعدی ہوا کرتا ہے جیسے یَھْدِیْ اِلٰی مَنْ یَشَاءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ ۔ اسی طرح کبھی لام کے ساتھ متعدی ہوجاتا ہے جیسے اِنَّ ھٰذَا الْقُرْاٰنَ یَھْدِیْ لِلَّتِیْ ھِیَ اَقْوَمُ ۔ ان مذکورہ تینوں صورتوں میں سے پہلے صورت میں ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہیں اور بعد کی دونوں صورتوں میں ارادۃ الطریق کے معنی ۔

ہدایت :۔ ایک الہامی ہوتی ہے جیسے بچے کا ازخود پستان کو چوسنا اور دودھ پینا ۔ یہ صرف منجانب اللہ ہوتا ہے ۔ اسے کوئی نہیں بتلاتا ۔ ہدایت احساسی ۔ انسان جب ہوش مند ہوجاتا ہے اور اس کے ظاہری و باطنی قویٰ مضبوط ہوجاتے ہیں تو اچھے اور برے کا فرق وہ خود کرنے لگتا ہے ۔ عقلی ہدایت جن چیزوں کی طرف حواس رہنمائی کرنے سے عاجز ہوتے ہیں ۔ ان کو ادراک کرلیتی ہے ۔ ایک ہدایت استدلالی اور نظری ہے ۔ جو بات محض عقل سے حاصل نہیں ہوتی ۔ اس کو معلوم کرنے کیلئے باری تعالیٰ نے دلائل عطاء فرماتے ہیں ان کی مدد سے عقل مقصود کو معلوم کرلیتی ہے ۔ ایک انبیائی ہدایت ہے ۔ ایسے ہی جن کو ادراک کرنے سے عقل اور دلائل عقلیہ عاجز ہیں ۔ ان کی تعلیم دینے کیلئے حضرات انبیاء علیہم السلام مبعوث کئے گئے ہیں اور ان کو بتانے کیلئے کتب سماویہ نازل ہوتیں ۔

اقسام ہدایت :۔ پھر اس ہدایت کی دو قسمیں ہیں ۔ ہدایت خاص ۔ ہدایت عام ۔ ہدایت عام یہ ہے کہ بھلائی اور برائی دونوں کے راستے واضح کردیئے جائیں ۔ ہدایت عام کی دو صورتیں ہیں ۔ اول تبیانی ۔ دوم توفیقی ۔ پیغمبر جو ہدایت لیکر تشریف لائے اس کو اس طرح بیان کردے کہ مراد سمجھنے میں کوئی خفاء باقی نہ رہ جائے ۔ فقہاء اس کو اپنی اصطلاح میں ابتلاء نام رکھتے ہیں ۔

اور ہدایت توفیقی یہ ہے کہ کسی شخص کو انبیاء کی ہدایت کے ساتھ وابستگی کے اسباب جمع ہوجائیں

ہدایت خاص :۔ خاص نور ہے جو بذریعہ نبوت یا ولایت کسی کی قوت مدرکہ میں روشن ہوجائے اس کی برکت سے اشیاء کی حقائق اس طرح روشن اور منورجائیں جیسا کہ وہ واقع میں پائی جاتی ہیں یعنی اشیاء کا حقیقی ادراک ان کو حاصل ہوجائے ۔ اس کا ایک مرتبہ تو یہ ہے کہ ہدایت منجانب اللہ حاصل ہوجائے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ قُلْ اِنَّ ھُدَی اللّٰہِ ھُوَ الْھُدٰی یا الی اللہ ہو جیسے اِنِّیْ ذَاھِبٌ اِلٰی رَبِّیْ سَیَھْدِیْنِ یا پھر ہدایت باللہ ہو جیسے حدیث میں وارد ہے لولا اللہ مَا اھتدینا ۔

قولہ رسولہ :۔ رسول کے معنی لغت میں قاصد کے ہیں ۔ اور شریعت کی اصطلاح میں رسول وہ انسان ہے جو اللہ تعالیٰ کیطرف سے ہدایت کرنے اور دین کو پہنچانے کیلئے بھیجا گیا ہو ۔

نبی اور رسول میں فرق بعض محققین کے نزدیک ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے مثلاً ابن ہمام ۔ علامہ سید شریف جرجانی رحمۃ اللہ علیہ اور عضد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ علامہ زمخشری ۔

یہ حضرات دونوں کو متحد مانتے ہیں۔
علامہ ابن حجر مکی نے شرح منہاج النبوۃ میں اس کی تردید فرمائی ہے اور لکھا ہے کہ وہ صحیح روایات اور احادیث جن میں انبیاء کی تعداد بیان کی ہے کہ رسولوں کی مجموعی تعداد ۳۱۲ اور انبیاء کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار تھی۔ جن میں رسولوں کی تعداد ۳۱۲ تھی۔ بعض کا قول یہ ہے کہ نبی خاص اور رسول عام ہے اس لئے کہ نبی وہ ہے جو صاحب کتاب یا سابقہ شریعت کا ناسخ ہو۔ مگر یہ اس آیت کے خلاف ہے وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی۔
ایک قول یہ بھی ہے کہ رسول وہ ہے جو صاحبِ شریعت جدیدہ ہو اور نبی اس سے عام ہے۔ قاضی بیضاوی نے اس آیت کے ضمن میں لکھا ہے۔ آیت یہ ہے وکان رسولاً نبیاً۔ فرماتے ہیں کہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول کے لئے صاحب شریعت جدیدہ ہونا لازم نہیں ہے۔ جیسا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اولاد ابراہیم کی شریعت پر بھی تھی۔ ایک قول یہ ہے کہ نبی اور رسول میں تباین ہے۔ انہوں نے کہا کہ رسول وہ ہے جو اپنے ساتھ کتاب لایا ہو۔ اور نبی وہ ہے جس کے ساتھ کتاب نہ ہو۔ اس پر اعتراض یہ ہے کہ بہت سے رسول ایسے گذرے ہیں کہ جن کے پاس کتاب نہ تھی مثلاً حضرت لوط علیہ السلام، حضرت اسماعیل علیہ السلام اور حضرت یونس علیہ السلام۔
ان مختلف اقوال میں درست وہ بات معلوم ہوتی ہے جس کو فاضل چلپی نے بیضاوی شریف کے حاشیہ میں تحریر فرمایا ہے کہ ان الفرق فی النبی والرسول بای وجہ کان مما لا یدخل فیہ للرائ ولم یدرک بالسمع۔ ولم یات احد منہم بما یصلح للاعتماد۔ نبی اور رسول میں جس قسم کا بھی فرق ہو اس میں رائے کا مطلقاً کوئی دخل نہیں ہے اور یہ چیز مدرک بالسمع بھی نہیں ہے اور علماء محققین میں سے کسی نے بھی کوئی قابل اعتماد دلیل اس مسئلے پر قائم نہیں فرمائی۔
قولہ بافضل الصلوات۔ شرح مختصر الوقایہ اور شرح خلاصہ میں مذکور ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان نقل فرمایا ہے کہ "کل کلام لم یبدأ فیہ الصلوۃ علی فہو اقطع ممحوق من البرکۃ"، ہر وہ کلام جس میں مجھ پر درود نہ بھیجی گئی ہو۔ وہ کلام ادھورا اور بے برکت ہوتا ہے۔
اسی روایت کے پیش نظر مصنف کتب حمد باری تعالیٰ کے بعد اپنی کتابوں میں جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ شامل کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے یاایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما ہ اے ایمان والو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام بھیجو۔
اشکال:۔ آیت میں حق تعالیٰ شانہ بندوں کو مامور فرماتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجو۔ اور مصنف کتاب نے اس کو خدا تعالیٰ پر محمول فرمایا ہے۔ فرمایا ان یخصص

رَسُولہ محمداً اشرف البیانات اس سے حکم خداوندی کی تعمیل نہ ہوئی۔
جواب :- چونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فی نفسہ مکارم اخلاق بے شمار ہیں۔ کہ کوئی ان کو شمار نہیں کر سکتا۔ نیز آپؐ کے احسانات امت پر بیحد و بے حساب ہیں جن کے مناسب کوئی بھی شخص آپؐ پر درود و سلام نہیں بھیج سکتا۔ اس لئے عاجز ہو کر بطور اظہار عجز اس عظیم کام کو حق تعالیٰ کی جانب میں محول کر دیا۔ مگر یہ درجہ تعمیل حکم سے بھی برتر ہے۔
صلوات۔ صلوٰۃ کی جمع ہے جس کے معنیٰ دعاء اور نزول رحمت کے ہیں۔ اور صلوٰۃ کی نسبت جب اللہ تعالیٰ کیطرف ہوگی تو اس کے معنیٰ نزول رحمت کے ہوتے ہیں۔ اور جب صلوٰۃ کی اسناد ملائکہ کی طرف ہوگی تو اس کے معنی استغفار کے ہوتے ہیں۔ اور صلوٰۃ کی نسبت جب بندوں کی جانب ہوتی ہے تو اس کے معنیٰ دعاء لئے جاتے ہیں۔ اور صلوٰۃ کی نسبت دیگر جانوروں کیطرف کی جائے تو تسبیح کے معنیٰ ہوتے ہیں۔ علامہ عینی نے ہدایہ کی شرح بنایہ میں اس کے معنی صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں نقل کئے ہیں کہ اَللّٰھُمَّ عظمہ فِی الدنیا باعلاء کلمتہ وَ ابقاء شریعتہ۔ وفِی الاٰخرۃ برفع درجتہ وَتشفیعہ فِی امتہ۔ اے اللہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو عظمت عطاء فرما دنیا میں ان کے کلمہ کو بلند کر کے۔ اور ان کی شریعت کو باقی رکھ کر۔ اور آخرت میں ان کے درجات کو بلند و بالا کر کے۔ اور ان کی امت میں ان کی شفاعت قبول کر کے۔
فائدہ :- شارح نے اس جگہ صلوٰۃ کے ساتھ سلام کا ذکر نہیں کیا ہے جب کہ امام نووی نے اور دوسرے علماء نے صلوٰۃ و سلام کو الگ الگ ذکر کرنا مکروہ لکھا ہے۔ شارح نے اس پر رد فرمایا ہے کہ دونوں کو جمع کرنا مستحب ہے۔ مگر لفظ سلام کو ترک کر دینا مکروہ نہیں ہے۔ منیۃ المصلی میں اس کے مکروہ نہ ہونے کو بصراحت نقل کیا ہے۔ نیز علامہ ملا علی قاری نے شرح جزریہ میں اسی پر جزم و یقین کا اظہار فرمایا ہے۔ اور مکروہ ہونے کی تردید کی ہے۔ لیکن اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہ مکروہ ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ اس کا تعلق زبان سے ادا کر لینے سے بہتر ہے نہ کہ خط و کتابت سے۔ ممکن ہے زبان سے کہہ لیا ہو اور کتاب میں ذکر نہ کیا ہو ولعل الشارح اتیٰ بہما تلفظا و اکتفیٰ بالصلوٰۃ کتابۃ ممکن ہے شارح نے دونوں کو زبانی کہہ لیا ہو اور کتاب میں صرف صلوٰۃ پر اکتفا کیا ہو۔
قولہٗ اٰلہ۔ آل کی اصل اہل ہے۔ پہلے ہاء کو ہمزہ سے بدلا گیا ہو پھر اجتماع ہمزتین کی بناء پر دوسرے ہمزہ کو الف سے بدل دیا گیا۔ کیوں کہ اس کی تصغیر اہیل آتی ہے آل اپنی اصل یعنی اہل کے اعتبار سے استعمال میں عام ہے۔ مگر استعمال کے لحاظ سے اس میں دو خصوصیتیں داخل ہو گئیں ہیں۔ اول یہ کہ لفظ آل غیر ذوی العقول کی جانب مضاف نہیں ہوتا

مثلاً آل اسلام آل مصر نہیں کہا جائیگا بلکہ اہل اسلام اہل مصر بولا جاتا ہے۔ دوسری خصوصیت اس کی یہ ہے کہ آل جس کیطرف مضاف ہوگا اس میں کوئی نہ کوئی شرافت دینی یا دنیاوی پایا جانا ضروری ہے۔ آل رسول۔ آل فرعون وغیرہ۔ خطبہ میں آل کا لفظ مذکور ہے۔ اس جگہ آل سے کون لوگ مراد ہیں۔ اس میں پانچ اقوال ذکر کئے جاتے ہیں۔ اول وہ لوگ جن کے آبار میں غالب بن فہر تک کوئی باپ آتا ہو (۲) آپ کی اولاد اور ازواج مطہرات (۳) صرف بنو ہاشم۔ امام صاحب اور بعض مالکیہ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے (۴) بنو ہاشم، بنو مطلب یہ امام شافعی رح کا قول ہے (۵) تمام وہ مسلمان جنہوں نے شریعت اسلام کا اتباع کیا ہے۔ امام نووی نے اسی کو راجح کہا ہے۔

قولہ واصحابہ۔ علامہ تفتازانی نے لکھا ہے کہ فاعل کی جمع افعال کے وزن پر آئی ہے نہیں۔ اگر صحیح یہی ہے کہ آئی ہے جیسے شاہد اور اشہاد اور بائر ا ار۔ سیبویہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اور صاحب و اصحاب نبی وہ ہیں جنہوں نے آپ کو بحالتِ اسلام دیکھا ہو اور اسلام ہی پر ان کا خاتمہ بھی ہوا ہو۔

بعدُ فقد طال الحاح المشتغلین علیَّ والمترددین إلیٰ ان اشرح الرسالة الشمسیة وابین فیه القواعد المنطقیة علماً منهم بانهم سألوا عریفاً ماهراً واستمطروا سحاباً هامراً ولم ازل ادافع قوماً منهم بعد قوم واسوف الامر من یوم إلیٰ یوم لاشتغال بال قد استولی علی سلطانه واختلال حال قد تبین لدی برهانه ولعلمی بان العلم فی هذا العصر قد خبت ناره وولت الادبار انصاره الا انهم کلما ازددت مطلاً وتسویفاً ازدادوا احتثاثاً وتشریفاً فلم اجد بداً من اسعافهم بما اقترحوا وایصالهم الی غایة ما التمسوا۔

ترجمہ اور حمد و صلوٰۃ کے بعد پس تحقیق کہ طویل ہوگیا میرے پاس علمی شغل رکھنے والوں کا اصرار اور ان لوگوں کا کہ جو میرے پاس آنیوالے جانے والے تھے کہ میں رسالہ شمسیہ کی تشریح کروں یعنی اس کی شرح لکھدوں اور بیان کردوں اس میں علم منطق کے (مفید اور ضروری) قواعد کو اس لئے کہ وہ جانتے تھے کہ انہوں نے اس کی درخواست ایک شخص ایسے سے کی ہے جو بڑا عارف اور ماہر فن ہے۔ اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ انہوں نے ایک ایسے بادل سے بارش کی طلب کی ہے جو بہت زیادہ بارش برسانے والا ہے۔ اور میں برابر ایک جماعت کے بعد دوسری جماعت کو ان میں سے دفع کرتا رہا۔ اور شرح لکھنے کے کام کو آج سے کل پر ملتوی کرتا رہا کہ عنقریب کام شروع کردوں گا۔ اس قلبی مصروفیت کے باعث جس کا غلبہ مجھ پر

مسلط تھا۔ اور حال مختل ہونے کیوجہ سے ...... جس کیوجہ دلیل میرے نزدیک ظاہر تھی۔ جس کیوجہ مجھ کو معلوم تھی۔ شارح نے اس کو بیان نہیں فرمایا اور میرے اس جاننے (یعنی خوب واقف ہونے) کیوجہ سے کہ (یعنی اسے میں خوب اچھی طرح پر جانتا تھا کہ) علم فی زمانہ اس کی آگ بجھ چکی ہے (ماند پڑ گئی ہے) اور علم کے معاندین نے اس سے اپنی پشت پھیر لی ہے۔ لیکن بیشک ان مطالبہ کرنیوالوں سے جتنا میں نے ٹال مٹول زیادہ کیا اور آج سے کل پر لکھنے کو ملتوی کیا۔ اسی قدر وہ لوگ مجھ کو ابھارنے اور شوق دلانے میں بڑھ گئے۔ پس میں نے ان کے مطالبہ کے پورا کرنے اور ان کو ان کی مراد تک پہونچانے کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں پایا۔

تشریح وبعد کا استعمال اگرچہ اس جگہ ظرف زمان کیلئے کیا گیا ہے مگر دراصل یہ ظرف مکان کے لئے وضع کیا گیا تھا۔ اور اب یہ اس کی حقیقت عرفیہ بن چکا ہے۔ امام راغب نے مفردات اللغۃ میں لکھا ہے کہ لفظ بعد تاخیر منفصل کے لئے بھی آتا ہے جیسے بولا جاتا ہے جاء عمرو بعد زید۔ عمرو زید کے بعد آیا۔ نیز تاخیر متصل کیلئے بھی۔ مگر استعمال زیادہ تر تاخیر زمانی کے لئے ہوتا ہے جیسے زمان عمرؓ بعد زمان ابو بکرؓ حضرت عمرؓ کا زمانہ خلافت حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ کے بعد ہے۔ کبھی ظرف مکان کا معنیٰ بھی دیتا ہے جیسے داربکر بعد دار زید۔ اسی طرح ترتیب صناعی کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے النحو بعد الصرف علم نحو علم صرف کے بعد ہے۔ تاخیر رتبی کیلئے بھی آتا ہے جیسے عثمان بعد عمر۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ لفظ بعد ظرف زمان ومکان دونوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اگرچہ غالب استعمال ظرف زمان ہی کیلئے ہے۔ اس موقع پر بعد ظرف زمان ومکان دونوں کے لئے ہوسکتا ہے۔ زمان تو اس وجہ سے کہ لفظوں میں ظرف زمان ہے اور لکھنے کے اعتبار سے ظرف مکان ہے۔ اور بعدُ کے بعد مضاف الیہ مذکور نہیں ہے۔ اس لئے مبنی برضمہ ہے۔ اصل عبارت اس طرح ہے یعنی بعد الحمد والصلوٰۃ۔ ہشام نحوی کے نزدیک فتحہ بھی جائز ہے۔ مگر ابن نحاس کے نزدیک فتحہ مشہور نہیں۔ اور سیبویہ سے بعد میں رفع اور نصب دونوں اقوال منقول ہیں۔ اما بعد اور بعد دونوں طرح صحیح ہے۔

قولہ فقد طال۔ نحوی اعتراض ہے کہ جب اما لفظوں میں مذکور نہیں تھا تو فار کو کیوں لایا گیا الجواب۔ لفظ اما تو لفظوں میں مذکور نہیں ہے مگر تقدیراً موجود ہے مگر یہ مقدر ماننا بے محل ہے۔ علامہ رضی نے لکھا ہے کہ اما اس جگہ مقدر مانا جاتا ہے۔ جہاں پر فار کے بعد امر ہو یا نہی۔ اور اس سے پہلے کوئی اسم منصوب بھی ہو جیسے ربک فکبر اس میں ماننا پڑیگا کہ بعد ظرف ہے اور شرط کے قائم مقام ہے۔ اسی لئے جزار میں فار کو لایا گیا ہے۔ قرآن مجید میں بھی اسطرح...کا

استعمال پایا جاتاہے۔ مثلاً اذلم یھتدوا بہ فسیقولون ھذا افک قدیم دوسری صورت یہ ہے کہ فاء زائدہ ہے۔ اور اس بات کی علامت ہے کہ یہ بعد کا مضاف الیہ نہیں ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ وبعد میں واو اما کی جگہ لایا گیا ہے۔ اور واو عاطفہ نہیں ہے بطور وہم اما کا وجود اس جگہ دلیل ہے۔ الحاح کی جانب طال کی اسناد اسطرح ہے کہ زمان مضاف محذوف ہے۔ اصل عبارت یہ ہے طال زمان الحاح المشتغلین۔ مشتغلین بالعلم کے اصرار کا زمانہ طویل ہوگیا۔ ایک تاویل یہ بھی ممکن ہے کہ طال کو کثیر کے معنی میں لیا جائے۔ اور ملزوم بول کر لازم مراد لینے کا علاقہ مان لیا جائے۔ تاویل اس لئے کرنی پڑی کہ طال عرض کم ہے زمانے کیطرف طال کو اسناد غیر مناسب تھی۔

قولہ القواعد۔ قاعدہ کی جمع۔ ضابطہ اور قانون کو کہتے ہیں۔ وہ حکم کلی جو اپنی تمام جزئیات میں پایا جائے اور اس قاعدہ سے ان تمام جزئیات کے احکام حاصل ہوسکیں۔ مثلاً ایک قضیہ جس میں ایک موضوع دوسرا محمول ہو اور اس پر قاعدہ کو منطبق کیا گیا ہو جیسے زید فاعل۔ وکل فاعل مرفوع فزید مرفوع یا مثلاً لا شئ من الانسان بحجر بالضرورۃ۔ قضیہ سالبہ ضروریہ ہے۔ اور ہر قضیہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ دائمہ نکلتا ہے لہذا لا شئ من الانسان بحجر بالضرورۃ کا عکس لا شئ من الحجر بالنسان دائمًا نکلے گا۔

قولہ علماء منھم۔ طال فعل کا یہ مفعول واقع ہے یا پھر اس کو المشتغلین سے حال مانا جائے۔ اور مشتغلین کو علماء منھم کی قید سے مقید کرنیکا فائدہ یہ ہوگا کہ اصرار کرنیوالے خود ہی جانتے تھے کہ میرا علمی مقام کیا ہے۔ اور کوئی کتاب یا مضمون اہم لکھنے کی فرمائش اُس سے کی جاتی ہے جو ماہر فن اور باصلاحیت شخصیت ہو۔

قولہ ادفع قومًا۔ یعنی انکار کرکے میں ان کو دفع کرتا اور ٹالتا رہتا تھا۔ مگر اس کے جواب میں وہ عاجزی وانکساری کے ساتھ اصرار کرتے رہتے تھے بالآخر مجبوراً مجھے تعمیل کرنی پڑی۔ محمد حسن باندوی

تحقیق لغات مترددین۔ متردد کی جمع بار بار آنیوالا۔ الحاح۔ عاجزانہ درخواست۔ طال باب نصر طویل ہونا۔ رسالہ۔ وہ پیغام جو دوسرے کے پاس بھیجا جائے۔ مگر اصطلاح میں رسالہ اس مختصر کتاب کا نام ہے جو علمی قواعد پر مشتمل ہو۔ شمسیہ۔ وہ کتاب ہے جسکو امام شمس الدین رازی نے تصنیف فرمائی۔ اور اسی کی شرح قطب الدین رازی کرنے جارہے ہیں۔ قواعد۔ قاعدہ کلمہ یا اصل کلی جو اپنی جزئیات کو حاوی ہو۔ علماء طال کا مفعول لہ واقع ہے۔ عریف مبالغہ عارف جیسے صادق کا مبالغہ صدیق آتاہے۔ استمطروا۔ انہوں نے بارش کی طلب کی۔ سحابا۔ بادل بامزا بہت زیادہ برسنے والا۔ اسوف۔ یعنی عنقریب مستقبل میں اس کام کو کرونگا۔ بالٔ قلب۔ دل استولی استیلاء غالب ہونا۔ سلطان۔ حجت اور دلیل مراد ہے۔ اختال مختل ہونا۔ خلل واقع ہوجانا

کمزور ہونا۔ خبت خبا خبواً۔ ماند پڑ جانا۔ بجھ جانا۔ ہلکا پڑ جانا۔ ولت تولیہ پیٹھ پھیر لینا۔ ادبار جمع دبر پچھلا حصہ۔ انصار جمع ناصر۔ مددگار۔ مطل مطال مطول کرنا۔ کام نہ کرنے پر اعذار پیش کرنا۔ حث ابھارنا اکسانا۔ ہمت دلانا۔ تشویق۔ شوق دلانا۔ اور اگر تشریف فار کے ساتھ ہو۔ تو معنی یہ ہوں گے کہ کسی چیز کو مزین کرنا۔ اسعاف۔ حاجت روائی کرنا۔ اقتراح کسی کے پیچھے پڑ جانا اور سوال کرنا۔ التماس درخواست کرنا۔ فرمائش کرنا۔

فوجهت ركاب النظر الى مقاصد مسائلها وسحبت مطارف البيان في مسالك دلائلها وشرحتها شرحا كشف الاصداف عن وجوه زوائد فوائدها ونازل اللالى على معاقد قواعدها وضمت اليها من الابحاث الشريفة والنكت اللطيفة ما خلت الكتب عنه ولابد منه بعبارات رائقة تسابق معانيها الاذهان وتقريرات شائقة يعجب استماعها الاذان وسميته بتحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية وخدمت به عالى حضرة من خصه الله تعالى بالنفس القدسية والرياسة الانسية وجعله بحيث يتصاعد بتصاعد رتبته مراتب الدنيا والدين ويتطاطا دون سرادقات دولته رقاب الملوك والسلاطين وهو المخدوم الاعظم دستور اعاظم الوزراء في العالم صاحب السيف والقلم سباق الغايات في نصب رايات السعدات البالغ في اشاعة العدل والاحسان باقصى النهايات ناظورة ديوان الوزارة عين اعيان الامارة اللائح من غرته الغراء لوائح السعادة الابدية الفائح من همته العلياء روائح العناية السرمدية ممهد قواعد الملة الربانية موسس مبانى الدولة السلطانية العالى بعنان الجلال رايات اقباله التالى لسان الاقبال آيات جلاله ظل الله على العالمين ملجأ الافاضل والعالمين شرف الحق والدولة والدين رشيد الاسلام ومرشد المسلمين الامير احمد شعر الله لقبه من عنده شرفا ؛ لانه شرفت دين الهدى شيمه ؛ ان الامارة باهت اذ به نسبت ؛ والحمد حمد لما اشتق منه سمه ؛

ترجمہ پس میں نے غور و فکر کی رکاب (مراد سواری) کو اس رسالے کے مقاصد کی جانب متوجہ کر دیا۔ اور بیان کی چادر کو پھیلا دیا۔ اس کے دلائل کے راستوں میں اور اس کی ایسی شرح لکھی۔ جس نے اسطرح پردہ ہٹا دیا جیسے کہ عمدہ موتیوں کے اوپر سے سیپ کا پردہ ہٹا دیا جاتا ہے اور اس کے قواعد کی گردنوں پر موتی بچھا دیئے۔ اور میں نے اس رسالہ میں شامل

کر دیا۔ ایسی عمدہ بحثوں اور لطیف نکات کو جن سے عام طور پر کتابیں خالی تھیں۔ مگر ان کا مذکور ہونا ضروری تھا۔ پسندیدہ اور دلچسپ عبارتوں کے ذریعہ جن سے معانی کیطرف ذہن از خود سبقت کریں۔ اور مشتاق بیان کے ذریعہ کہ جنکا سننا کانوں کو بھلا معلوم ہو۔ اور اس شرح کا نام میں نے "تحریر القواعد المنطقیہ فی شرح الرسالۃ الشمسیہ" تجویز کیا ہے۔ اور اس کتاب کے ذریعہ میں نے ایسے شخص کی خدمت کی ہے۔ جسکو خدائے تعالیٰ نے پاک نفس، انسانی سرداری و ریاست کی دولت سے نوازا ہے اور مخصوص کیا ہے اور ایسا کر دیا ہے کہ جس کے رتبہ کی بلندی سے دین اور دنیا دونوں کے مراتب بلند ہوتے ہیں اور اس کی دولت کے ادھر بڑے بڑے بادشاہوں اور سلاطین وقت کی گردنیں جھک جاتی ہیں۔ اس کا لقب مخدوم اعظم ہے وہ دنیا کے بڑے بڑے وزراء کا مرجع ہے۔ صاحب سیف و قلم ہے۔ اور سعادت کے نشانات، اور علم نصب کرنے میں سب سے سبقت لے گیا ہے۔ اور احسان کرنے عطار و بخشش کرنے میں انتہار کو پہونچا ہوا ہے۔ وزارت کے دفتر کا نگراں اور امارات کے اراکین و مخصوصین کا سردار ہے اس چمکدار پیشانی سے ابدی سعادت مندی واضح اور ظاہر ہے اس کی بلندئ ہمت سے خوشبودار دائمی لطف مہربانی ٹپکتی ہے۔ وہ ملت ربانی (اسلامی شریعت) کے قواعد کو مضبوط کرنیوالا (یا مضبوطی سے پکڑنیوالا ہے) اور دولت سلطانی کی بنیادوں کو مستحکم اور مضبوط بنانے والا ہے جس کے اقبال کے جھنڈے پر رعب و جلال کا بادل چھایا ہوا ہے۔ اور اس کی بزرگی کی نشانیاں بادشاہوں کی زبانوں پر جاری ہیں۔ وہ اہل دنیا کے لئے بہترین راحت بخش سایۂ خداوندی ہے۔ اور اہل خرد و اہلِ علم کیلئے ایک پناہ گاہ حق کے لئے اور دولت و دین کیلئے شرف کا سبب ہے اسلام کا زبردست ہادی و مرشد ہے اور مسلمانوں کا عظیم رہنما اس کا نام امیر احمد ہے۔ شعر

خدا ہی اسے لقب عطار کیا ہے ..... اس لئے کہ اس کے کریمانہ اخلاق نے ہدایت اور دین دونوں کو بلندی عطار کی ہے۔ بادشاہت کو فخر ہے۔ اس لئے کہ وہ ممدوح کی جانب منسوب ہے اور احمد کو اس لئے بھی سراہا جاتا ہے کہ اس سے اس کا نام بنایا گیا ہے۔ یعنی احمد۔

تشریح

قولہ رکاب النظر۔ اس جملے میں فرس بولکر نظر مراد لی گئی ہے اسے استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں۔ اور اس لئے رکاب کو ثابت کیا گیا ہے کہ یہ استعارہ تخیلیہ ہے۔ اور اس توجہ کو ثابت کرنا استعارہ ترشیحیہ ہے۔ یا یہ کہا جائے کہ اس جگہ رکاب کو نظر سے تشبیہ دی گئی ہے۔ مشبہ بہ کو مشبہ کیطرف مضاف کیا گیا ہے۔

قولہ ناظر اللآلی۔ قواعد کی جوان سے تشبیہ دی گئی ہے جس میں استعارہ مکنیہ پایا جاتا ہے پھر اس کیلئے معاقد کو ثابت کیا ہے جو کہ استعارۂ تخیلیہ ہے پھر اس کیلئے نوط اللآلی کا اثبات استعارۂ ترشیحیہ ہے۔

قولہ من الابحاث۔ وہ کلام جس میں بحث کی جائے اس کو مبحث کہا جاتا ہے نیز اسی کو مسئلہ بھی مگر حیثیت یہ ہوگی کہ وہ مسئول ہوا کرتا ہے۔ مبحث کا دوسرا نام مطلوب بھی ہے مگر اس حیثیت سے کہ اسکو

دلیل سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اور اگر اس اعتبار سے دیکھا جائے کہ مطلوب دلیل کے مقدمات سے حاصل ہوا ہے تو اسی کا نام نتیجہ ہے لہٰذا معنی ایک ہیں البتہ حیثیات کا فرق ہے۔

تحقیق لغات رکاب۔ وہ کڑا جس پر سوار اپنا پیر رکھتا ہے۔ سحبت۔ واحد متکلم باب سمع میں نے کھینچا مطارف جمع مطرف۔ وہ چادر جس میں پھول بوٹے بنائے گئے ہوں۔ یعنی نقش دار ریشمی چادر۔ مسالک جمع مسلک چلنے کی جگہ یعنی راستہ۔ دلائل جس کے جاننے کے بعد مطلوب کا علم حاصل ہو جائے یہ دلیل کی جمع ہے۔ اصداف جمع صدف۔ سیپ۔ فرائد فریدہ کی جمع ہے انمول موتی۔ فوائد فائدہ کی جمع ہے جو کسی چیز کے انجام دینے کے بعد آخر میں حاصل ہو یعنی ثمرہ۔ نتیجہ۔ ناط اللآلی۔ اس نے موتیوں کو لٹکایا۔ معاقد جمع معقد گرہ لگانے کا مقام۔ ضممت ضماہیں نے شامل کیا، شامل کرنا۔ جمع کرنا۔ باب نصر۔ ابحاث۔ بحث کی جمع تحقیق کرنا۔ نکت۔ نکتہ کی جمع ہے وہ مشکل مسئلہ جو گہری نظر اور دقت نظر کے بعد حاصل ہو۔ خلت خالی ہوا۔ واحد مؤنث ماضی باب نصر۔ مراتب جمع مرتبہ رتبہ، درجہ یتطاطأ۔ جھکتا ہے، سرنگوں ہوتا ہے۔ رائقہ دلچسپ، پسندیدہ۔ شائقہ کسی کو مائل کرنا۔ شوق دلانا آذان جمع اذن۔ تصاعد باب المفاعلۃ۔ واحد مذکر مضارع معروف بلندی کی جانب صعود کرنا۔ چڑھنا۔ سرادقات۔ سردار جمع سرادق۔ رقاب۔ رقبہ کی جمع گردنیں۔ دستور۔ دفتر کو عربی بنا کر دستور کر لیا گیا ہے۔ رایات رایہ کی جمع ہے جھنڈا۔ اقصیٰ بعید شئی۔ ناظورۃ۔ قوم کا سردار۔ نگراں۔ اعیان ذات شئی کو کہتے ہیں۔ اس جگہ ارکین دولت مراد ہیں۔ لائح چمکنے والا۔ چمکدار۔ غرۃ سفیدی جو گھوڑے کی پیشانی پر ہوتی ہے۔ لوائح۔ وہ چیز جو ظاہر ہونے والی ہو۔ غرار سفیدی، مراد چمک۔ الفائح فاح یفوح فوحا۔ خوشبو کا مہکنا۔ روائح مہک۔ ممہد کسی چیز کو برابر کرنیوالا۔ مبانی مبنیٰ کی جمع بنیادیں۔ عنان الجلال۔ عظمت و بڑائی کے بادل۔ التالی۔ تلاوۃ مصدر باب نصر پڑھنا۔ اقبال قبل کی جمع ہے۔ ملک حمیر کے بادشاہ کا لقب تھا مراد رئیس۔ ملجأ۔ پناہ لینے کی جگہ، جائے پناہ۔ شیم شیمہ کی جمع ہے۔ عادت۔ باہت باب مفاعلۃ مصدر مباہات۔ جس میں دوسرے پر فخر کرنا۔ سمۃ علامت نام۔ اصل میں اسمٌ تھا ہمزہ کو حذف کر دیا گیا سمۃ ہو گیا۔ اس میں ایک لغۃ سمۃ بھی ہے۔

لازال اعلام العدل فی ایام دولتہ عالیۃ وقیمۃ العلم من اثار تربیتہ غالیۃ وایادی علی اهل الحق نائضۃ وامادیہ من بین الخلق غائضۃ وهو الذی عم اهل الزمان بافاضۃ العدل والاحسان وخص العلماء من بینهم بفواضل متوالیۃ و فضائل غیر متناهیۃ رفع لاهل العلم مراتب الکمال ونصب لارباب الدین مناصب الاجلال وخفض لاصحاب الفضل جناح الافضال حتی جلبت الیٰ جناب رفعتہ بصنائع

العُلوم مِن کل مرمی سحیق ووجه تلقاء مدائن دولته مطایا الاٰمال من کل فجٍ عمیق اللّٰھم کما ایدتہ لاعلاء کلمتك فایدہ وکما نورت خلدہ لنظم مصالح خلقك فخلدہ۔ شعر

من قال اٰمین ابقی اللہ مھجته فان ھذا دعاء یشمل البشر

فان وقع فی حیز القبول فھو غایة المقصود ونھایة الماٰمول واللّٰہ تعالیٰ اسأل ان یوفقنی الصدق والصواب ویجنبنی عن الخطل والاضطراب انه ولی التوفیق وبیدہ ازمة التحقیق۔

ترجمہ عدل وانصاف کے علم اس کے حکومت کے دور میں ہمیشہ بلند رہیں اور علم کی قیمت رہے اور اس کے انعام واکرام ارباب علم (اہل حق) پر ہمیشہ جاری وساری ہیں۔ اور اس کے اعداء (دشمن مخالفین) مخلوق میں ہمیشہ مقہور ومغلوب رہیں۔ وہ ایسی شخصیت ہے کہ زمانہ والوں پر عدل وانصاف اوراحسان کو بڑھانے کیوجہ سے غالب آگئی (چھاگئی)۔ اور ممدوح نے مخلوق میں سے ارباب علم وفضل کو مسلسل انعامات کے ذریعہ غیر متناہی فضیلتوں کے ساتھ خاص کرلیاہے۔ اس نے اہل علم کے کمالات کو بلند کیا۔ اور اہل اللہ (دینداروں) کے بزرگی مراتب کو اونچا کردیا۔ خود چونکہ بزرگی کے بہت اونچے درجے میں فائزہے۔ اس لئے دوسرے جب اس بلند مقام پر فائز ہوکر اس کے اوپر پہونچیں گے تب ہی ان کو اعلیٰ وارفع کہا جائیگا۔ یہانتک کہ بارگاہِ عالی کی جانب دور دور کے مقامات سے سرمایۂ علوم سمٹ کر آگئے۔ اور دور دراز کے راستوں سے امیدوں کی سواریاں اس کی طرف متوجہ ہوگئیں۔ یااللہ جسطرح اللہ بلند کرنے میں تونے ممدوح کی اعانت فرمائی ہے ایسے ہی اس کو تادیر قائم اور باقی رکھیو۔ اور جسطرح .. مخلوق کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے اس کے دل کو منور فرمایاہے۔ اسی طرح تاابد باقی رکھیو۔

شعر: جس نے آمین کہا حق تعالیٰ اس کی روح کو باقی رکھے۔ پس بیشک یہ ایک ایسی دعاء ہے جو کہ ہر فرد بشر کو شامل ہے۔

پس اگر یہ مقام قبول میں فائز ہوجائے تو یہ مقصود کی منتہیٰ ہے۔ اور امید کی انتہاء میں صرف خدائے تعالیٰ ہی سے درخواست کرتاہوں کہ وہ مجھ کو سچ بولنے اور درست بات کہنے کی توفیق دے۔ اور مجھ کو خطاء اور اضطراب سے بچائے وہی توفیق دینے کا مالک ومختار ہے۔ اور تحقیق کی باگ ڈور بھی اسی کے قبضۂ قدرت میں ہے

تشریح قولہ رفع اہل العلم۔ مصنفؒ نے خطبہ کے ان جملوں میں حسن ترتیب کا لحاظ رکھاہے۔ چنانچہ پہلے تو رفع کو ذکر کیا اس کے بعد نصب کو پھر اس کے بعد خفض کا تذکرہ فرمایا۔ نیز مناصب کو نصب کے ساتھ ضم کیا اور افضال کو فضل کے ساتھ ملایا۔

قولہ کما ایدتہ۔ اس جگہ کاف تشبیہ کیلئے ہے۔ قاعدہ ہے کہ کاف جارہ جب ما کافہ پر داخل ہو تو وہ تشبیہ کے لئے معنیٰ دیتاہے۔ بکر صدیق کما عمر دانیٰ۔

قولہ واللہ تعالیٰ اسئل ۔ تقدیم ماحقہ التاخیر حصر کا فائدہ دیتی ہے ۔ جیسے ایاک نعبد و ایاک نستعین، میں نعبد اور نستعین کے جملوں کو مقدم کرنیکا مقصود حصر فی العبادت اور حصر فی الاستعانہ ہے ۔ اسی طرح اسأل کی تقدیم بھی حصر کے لئے ہے ۔ یعنی میں صرف اللہ تعالیٰ ہی سے سوال کرتا ہوں۔

قولہ ولی التوفیق ۔ مطلب کے تمام اسباب کو اکٹھا کر دینا ۔ خواہ مطلوب نیک ہو یا بد۔ مگر عرف اور شریعت میں توفیق کا استعمال صرف مطلوب خیر میں ہوتا ہے، شر میں اسکا استعمال نہیں ہوتا ایک قول یہ ہے کہ اطاعت کے لئے قدرت کا مہیا کر دینا توفیق ہے ۔ طاعت کے پیدا کرنے ہی کا نام توفیق ہے مگر تیسرا قول ہے ۔ چوتھا قول یہ ہے کہ تدبیر کو تقدیر کے مطابق کر دینے کا نام توفیق ہے ۔

تحقیق لغات ۔ اعلام علَم کی جمع ہے ۔ جھنڈا ۔ غالیۃ گراں قیمت ۔ ایادیہ ید کی جمع ایدی ۔ اور ایدی کی جمع ایادی آتی ہے، مراد نعمت ہے ۔ اعادیہ عدو کی جمع اعداء اور اعداء کی جمع اعادی آتی ہے ۔ دشمن ۔ غالفۃ ناقصہ غیر مکمل مراد ہے ۔ فواضل فاضلہ کی جمع ہے ۔ عطایا نوازشات ۔ انعامات ۔ فضائل فضیلہ کی جمع ہے مزایا ۔ ذاتی خصلت علم وحسن، شجاعت وغیرہ ۔ مناصب جمع منصب عہدہ ۔ مرتبہ اجلال تعظیم کرنا ۔ بڑائی بیان کرنا ۔ خفض کسی کو نیچا دکھانا ۔ باب ضرب سے ہے ۔ جناح جمع اجنحۃ آتی ہے جلبت ہنکا کر لانا ۔ باب نصر وضرب ۔ بضائع بضاعۃ کی جمع ہے پونجی ۔ مرمیٰ وہ جگہ جہاں تیر پھینکا جائے ۔ مگر اس جگہ مقصد مراد ہے ۔ سحیق دور، بعید ۔ تلقا مد مقابل ہونا ۔ مدین اس شہر میں حضرت شعیب علیہ السلام مبعوث ہوئے اس جگہ مراد قیام ہے، مجمع ہونا ۔ عطایا عطیہ کی جمع ہے ۔ سواریاں ۔ آمال امل کی جمع امیدیں ۔ فج ذرہ، دو پہاڑ کے درمیان کا راستہ ذرہ کہلاتا ہے ۔ عمیق گہرا دہ راستہ جس پر بکثرت لوگ چلتے ہوں ۔ ایدتہ تونے اس کی مدد کی تائید کی ۔ فایدہ امر حاضر معروف ہ اس کا مفعول اس کو تا ابد باقی رکھیو ۔ مخلد تخلید خلود ہمیشگی ۔ مہجۃ روح ۔ خطل تخلت سبکی بے وقوفی ۔ ازمۃ نکیل، باگ ڈور ۔ ذمہ داری ۔ زمام کی جمع ہے ۔

قال

الحمدُ للہِ الَّذِی ابدعَ نظامَ الوجود و اخترعَ ماھیاتِ الاشیاءِ بمقتضی الجودِ الشاءِ بقدرتہ انواعَ الجواھرِ العقلیۃ وَ اَفاضَ برحمتہٖ محرکاتِ الاجرامِ الفلکیۃ ۔

ترجمہ شمسیہ کے مصنف نے فرمایا۔ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہیں۔ جس نے عجیب انداز سے (وجود موجودات) کے نظام کو ایجاد فرمایا (قائم فرمایا) اور چیزوں کی ماہیتوں کا وجود اپنی کرم و بخشش کے تقاضے کے مطابق عطاء فرمایا۔ اور جواہر عقلیہ کی مختلف اقسام و انواع کو اپنی قدرت کاملہ سے عطاء فرمایا۔ اور اپنی رحمت سے اجرام فلکیہ کی محرکات کو فیضان بخشا۔

تشریح شمسیہ کی عبارت متن ہے اس کو قال سے اور قطبی کی عبارت اس کی شرح ہے جسکو اقول کے عنوان سے کتاب میں ذکر کیا گیا ہے۔

قولہ الحمد للہ۔ محمود کی اختیاری خوبیوں کو زبان سے بیان کرنا نعمت کے بدلے میں ہو یا بغیر نعمت کے اس کی تفصیل پہلے خطبہ میں گذر چکی ہے۔ اگر الف لام میم جنس کے لئے مانا جائے، تو مراد یہ ہوگی کہ جنس حمد باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہے۔ نیز الف لام عہد کے لئے بھی لیا جاسکتا ہے۔ یعنی وہ حمد جو اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات وصفات کی فرمائی ہے جیساکہ حدیث میں وارد ہے انت کما اثنیت اے اللہ تو ویسا ہی ہے جیساکہ تونے خود اپنی تعریف کی ہے۔ الف اور لام استغراق کیلئے بھی ہوسکتا ہے یعنی تمام کے تمام محامد باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہے خواہ بالواسطہ ہوں یا بلا واسطہ ہوں۔ علامہ زمخشری نے تفسیر کشاف میں الف لام کو جنس کے لئے مانا ہے۔ نیز علامہ تفتازانی نے بھی جنس ہی کیلئے مانا ہے۔ اس لئے کہ مصدر میں الف لام کا داخل ہونا اصولاً جنسیت ہی کے لئے ہوا کرتا ہے۔ مگر صاحب مجمع نے دوسری صورت کو ترجیح دی ہے۔ اس لئے اصول کا طے شدہ مسئلہ ہے کہ عہد استغراق پر مقدم حیثیت رکھتا ہے۔ مگر جمہور علماء نے الف لام کو استغراق ہی کے لئے مانا ہے۔ اس لئے کہ استغراق کی صورت میں تمام افراد حمد کو شامل ہوجاتا ہے۔ صورت جو بھی لی جائے عبارت کے اختصاص حمد باری تعالیٰ ہی کیلئے ثابت ہو۔

(نوٹ) الحمد اور للہ کے لاموں میں متعدد احتمالات ہیں۔ مثلاً الحمد کا لام برائے جنس اور للہ کا لام اختصاص کیلئے مانا جائے۔ یا استحقاق کیلئے یا اور برائے ملک (۲) الحمد کا لام استغراق کیلئے ہو اور لفظ اللہ میں لام برائے عہد ہو۔ اور للہ میں مذکورہ تینوں احتمال ہوں۔ اس طور پر دونوں کو ملاکر نو احتمال نکلتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ انسان آپس میں بھی تو ایک دوسرے کی تعریف کرتے اور ان کے اوصاف

کمال کو بیان کرتے ہیں۔ اس لئے حمد کا اختصاص باری تعالیٰ کے لئے نہ رہا۔
الجواب۔ اسکا جواب یہ ہے کہ محمود کو صفت کمال حق تعالیٰ ہی نے عطا کی ہے۔ اس لئے اس قسم کے محامد بالواسطہ باری تعالیٰ کیطرف ہی راجع ہوں گی۔ تفسیر مدارک میں ابوالبرکات حافظ الدین نسفی نے لکھا ہیکہ الحمد کا الف اور لام ہمارے نزدیک برائے استغراق ہے مگر معتزلہ اس کے خلاف ہیں۔ اسکا تعلق خلق افعال سے ہے۔ جواب یہ ہے کہ خلق افعال اگرچہ معتزلہ کے نزدیک بندوں کیطرف منسوب ہے مگر معتزلہ قدرت خلق افعال کی باری تعالیٰ ہی کیطرف مانتے ہیں۔ اس لئے بندوں کی حمد بلا تکلف اللہ تعالیٰ ہی کیطرف راجع ہے
قولہ ابدع۔ ابداع و اختراع دونوں کے معنیٰ ایک ہیں۔ یعنی کسی چیز کو بغیر نمونے کے پیدا کر دینا جیسا کہ ولی اللہ انصاری نے صدرا کے حاشیہ میں تحریر فرمایا ہے۔ لیکن جب عبارت میں ایک ہی مفہوم کو ادا کرنے والے مترادف الفاظ ہوں تو بہتر یہی ہے کہ ان میں تھوڑا بہت فرق کر لیا جائے۔ ابداع کے معنی کسی چیز کو بغیر مادہ کے پیدا کرنا۔ خواہ اس کا نمونہ پہلے سے پایا جاتا ہو یا نہیں۔ اور اختراع چیز کو کسی نمونے کے مطابق ایجاد کرنا جو پہلے سے موجود ہو۔
قولہ ماہیات الاشیاء۔ ماہیت، حقیقت اور ماہیت میں اعتباری فرق ہے ورنہ حقیقت میں تینوں متحد المعنی ہیں۔ شئی جب ماہو کے جواب میں بولی جائے تو وہ ماہیت ہے۔ اور اس لحاظ سے کہ اس کی وجہ سے خارج میں اسکا تحقق ہوتا ہے اس کو حقیقت کہا جاتا ہے۔ اور اس اعتبار سے وہ شئی ضمیر ہو کا مرجع ہوتی ہے اس کا نام ہویت ہے۔
قولہ انواع الجواہر۔ جوہر وہ شئی ممکن ہے جسکا اگر خارج میں وجود ہو تو وہ کسی محل اور موضوع کا تابع نہ ہو جیسے اجسام، نفوس وغیرہ۔ اور جو ممکن وجود فی الموضوع ہو اس کو عرض کہتے ہیں جیسے رنگ اور دیگر کیفیات۔ محرکات سے نفوس فلکیہ مراد ہیں۔

تحقیق لغات ابداع مصدر ابداء بغیر نمونہ کے اور بغیر کسی مادے کے شئی کو پیدا کرنا۔ اخترع چیزیں مادی ہوں یا غیر مادی سب کو وجود عطا فرمایا۔ ماہیات ماہیۃ کی جمع شئی کی حقیقت کو کہتے ہیں۔ شرح عقائد میں ماہیت اور ہویت کو مرادف لکھا ہے۔ جود بخشش، عطاء انشأ ماضی۔ انشا مصدر پیدا کرنا۔ انواع اقسام جمع نوع۔ جواہر وہ چیز جو قائم بذاتہ ہو۔ اس کو کہتے ہیں جوہر۔ جواہر اسی کی جمع ہے۔ اجرام جرم کی جمع۔ اجسام فلکی کو اجرام فلکی کہا جاتا ہے۔ اس میں ادب و احترام پیش نظر ہے۔ الفلکیۃ فلک کیطرف منسوب کر کے فلکیہ کہا گیا ہے۔

والصلوٰۃ علیٰ ذوات الانفس القدسیۃ المنزھۃ عن الکدورات الانسیۃ خصوصاً علیٰ سیدنا محمد صاحب الآیات والمعجزات وعلیٰ آلہ واصحابہ التابعین للحجج والبینات۔

ترجمہ اور درود و سلام نازل ہو ان پاک نفوس پر کہ جو انسانی کدورتوں (میل کچیل) سے مبرا ہیں۔ اور خاص کر ہمارے سردار جناب حضرت محمد صلی اللہ پر جو آیات و معجزات والے ہیں (اور رحمت کاملہ نازل ہو) ان آل و اولاد اور ان تمام صحابہ پر کہ جو دلائل اور براہین کا اتباع کرنے والے ہیں۔

تشریح قولہ سیدنا۔ لفظ سید کا اطلاق حق تعالیٰ پر نہیں کیا جاسکتا۔ جیساکہ منیہ نے اپنی کتاب مصطفیٰ میں ارقام فرمایا ہے۔ دوسرا قول یہ لکھا ہے کہ سید کا اطلاق صرف اللہ تعالیٰ کیلئے خاص ہے دوسرے پر اسکا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔ صحابہ نے جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یاسیدنا کہہ کر پکارا تو آپ نے فرمایا۔ السید ہو اللہ۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اور غیر اللہ پر سب پر حسب موقع ہوں سکتے ہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہی مروی ہے۔ قرآن میں اس کا استعمال موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وسیداً وحضور اور حدیث میں ہے۔ انا سید ولد آدم وقوموا الی سیدکم۔

امام نحاس نے لکھا ہے کہ سید کا لفظ غیر اللہ پر اس وقت بولا جائیگا، جب وہ معرف نہ ہو۔ مگر امام نودی نے فرمایا کہ معرف وغیر معرف باللام دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

قولہ محمدؐ۔ مفردات میں محمد کے معنی لکھے ہیں الذی اجمعت فیہ الخصال المحمودۃ۔ جس میں تمام عمدہ عادات جمع ہوں۔ اس کو محمد کہتے ہیں یعنی تمام خوبیوں کا مجموعہ۔ لفظ محمد آقائے نامدار احمد مجتبیٰ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم شخصی ہے۔ صیغہ اسم مفعول کا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ لفظ مصدر محمد سے منقول ہے۔ اس لئے کہ جسطرح یہ صیغہ اور وزن مفعول ہے اسی طرح مصدر بھی ہے جیسے مزقناھم کل ممزق۔

قولہ والمعجزات۔ جو عادت کے خلاف بات نبی سے اظہار نبوت سے قبل صادر ہو اسکو ارہاص کہتے ہیں اور جو نبوت کے بعد ظاہر ہو اسے معجزہ کہتے ہیں۔ اور اگر نبی ماننے والوں سے ظاہر ہو اس کو استدراج کہتے ہیں۔ اقسام معجزہ۔ معجزہ کی دو قسمیں ہیں۔ جو بصورت صورت حسی ہو۔ جیسے کوڑھ والے کو چھو دیا اور وہ اچھا ہوگیا۔ قلیل پانی کی مقدار کا کثیر ہو جانا۔ دوسری صورت انسان کی طبیعت میں تبدیلی پیدا کر دے۔ بدکردار کافر کو تھوڑی سی دیر میں رحم دل، پرہیزگار نیکوکار بنا دیتا ہے۔ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قسم کے معجزات بڑی کثرت سے صادر ہوتے تھے۔

قولہ وعلی آلہ۔ اس جگہ علی حرف جار کا اعادہ اہل تشیع کی تردید میں لایا گیا ہے جو اسے جائز نہیں جانتے۔ حدیث ہے من فصل بینی وبین آلی بعلی لم ینل شفاعتی،، جس نے میرے اور میرے آل کے درمیان علی داخل کر کے فصل کیا وہ میری شفاعت نہ پائیگا۔ یہ حدیث اوّل تو

خود موضوع روایت ہے۔ اور اگر صحیح بھی مان لیا جائے تو اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص میری آل کے اور حضرت علی کے درمیان فصل کریگا وہ شفاعت سے محروم رہے گا۔

تحقیق لغات الانفس نفس کی جمع ہے۔ افراد واشخاص۔ قدسیہ پاک باطن۔ المنزہۃ پاک دامن۔ کدورت۔ کدرۃ کی جمع ہے۔ آلودگی۔ گندگی۔ انسانی وبشری کمزوریاں میل کچیل الانسیۃ انسانیہ۔ حجج حجۃ کی جمع ہے دلیل۔ اصطلاحی تعریف آگے آئے گی۔ آیات جمع آیت۔ مراد۔ قرآن مجید۔ معجزات معجزۃ کی جمع، عاجز کرنیوالا، وہ نشانیاں جو اللہ تعالیٰ اپنے انبیاء اور رسولوں کو بطور دلیل عطا فرماتے ہیں۔ اور جس چیز کی نظیر کے پیش کرنے سے عاجز رہتی ہے۔ تابعین اتباع وپیروی کرنے والے۔

وبعد فلما كان باتفاق اهل العقل واطباق ذوي الفضل ان العلوم سيما اليقينية اعلى المطالب وابهى المناقب وان صاحبها اشرف الاشخاص البشرية ونفسه اسرع اتصالا بالعقول الملكية وكان الاطلاع على دقائقها والاحاطة بكنه حقائقها لايمكن الا بالعلم الموسوم بالمنطق اذ به يعرف صحيحها من سقيمها وغثها من سمينها۔

ترجمہ اللہ کی حمد اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود وسلام تحریر کرنے کے بعد کیوں کہ اہل عقل کا اس پر اتفاق ہے اور اصحاب فضل وکمال کا اجماع ہے کہ علوم تمام کے تمام اور خاصکر علوم یقینیہ اعلیٰ درجہ کے مطالب میں سے ہیں۔ قابل فخر ومباہات مناقب ہیں۔ (مناقب اوصاف کمال) اور اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ اصحاب علم لوگوں میں اشرف ہیں۔ اور صاحب علم کی نفس عقول ملکیہ کے ساتھ متصلاً ہونے میں سرعت کرتے ہیں۔ اور علوم کی گہرائی سے باخبر ہونا۔ اور ان کی حقیقتوں کا کما حقہ احاطہ کر لینا بجز اس علم کے ممکن نہیں کہ جسکا نام منطق رکھا جاتا ہے۔ اور کھرے کھوٹے کا امتیاز کیا جا سکتا ہے۔

تشریح قولہ سیما کی ترکیب سی اور ما سے ہوئی ہے۔ اس میں تین احتمال ہیں۔ زائد ہے موصوفہ ہے یا پھر موصولہ۔ سی کے معنی برابر ہونا۔ عربی محاورہ ہے ہما سیان۔ وہ دونوں ایک دوسرے کے مساوی ہیں۔ مکان سِیٌّ وہ جگہ جو ہموار ہو۔ سیما کی اصل لاسیما تھی لا کو حذف کر دیا گیا۔ بعض کا قول ہے کہ لا کو سیما سے حذف کرنا ایسا ہے جیسے کل سے جز کو حذف کر دیا گیا ہو اور یہ جائز نہیں۔ لاسیما کے معنی ہیں مابعد کو ماقبل پر ترجیح دینا گو اس کا مابعد وہ ہوگا، جسکو اس کے برابر والوں سے لاسیما کے ذریعہ الگ کیا گیا ہو جیسے یستحب

الصدقة فی شهر رمضان لاسیما فی العشر الأخر۔ آخر رمضان کے ایام میں صدقہ دینا مستحب ہے خاص کر عشرۂ اخیرہ میں۔

لاسیما کے بعد والے اسم پر تینوں اعراب جائز ہیں۔ رفع اس لئے کہ وہ مبتداء محذوف کی خبر ہے نصب استثناء کی وجہ سے۔ جر اضافت کی وجہ سے پڑھنا جائز ہیں۔ لیکن رضی نحوی نے لکھا ہے کہ رفع پڑھنا اسکا کم ہے۔ صاحب ایضاح نے لکھا ہے کہ لاسیما میں ما معرفہ ہے تو اسکا نصب جائز نہیں ہے۔ اور اگر نکرہ ہو تو تمیز کی بنار پر نصب پڑھنا جائز ہے۔

تحقیق اللغات الاتفاق اتحاد، ایک رائے ہونا۔ الطباق اجماع۔ مناقب منقبۃ کی جمع ہے۔ عمدۃ فعل شریف اخلاق، قابل فخر کام۔ عمدہ خصلت۔ اشخاص شخص کی جمع ہے۔ انسانی جسم کو کہتے ہیں۔ جو دور سے نظر آئے۔ عقول عقل کی جمع ہے، عقول ملکیہ سے ان کی مراد عقول عشرہ ہیں۔ مگر فلاسفہ اہل اسلام عقول عشرہ ملائکہ کو کہتے ہیں۔ اور فلاسفہ عنصر قوت کے معنیٰ میں لیتے ہیں۔ مصنف نے عقول کے ساتھ ملکیہ کا اضافہ اسی لئے کیا ہے تاکہ فلاسفہ کی اصطلاح سے جدا ہو جائے۔ اور عقول سے ملائکہ مراد ہیں۔۔ دقائق دقیقۃ کی جمع ہے۔ باریک، گہری بات حقیقت حقائق جمع حقیقۃ کی ہے۔ سقیم بیماری۔ غث کھوٹ۔ لاغر دبلا پن۔ سمین موٹا ہونا۔ فربہ ہونا۔

فاشار الیّ من سعد بلطف الحق وامتیاز بتائیدہ من بین کافة الخلق ومال الی جنابه الدانی والقاصی وافلح بمتابعته المطیع والعاصی وهو المولی الصدر الصاحب المعظم العالم الفاضل المقبول المنعم المحسن الحسیب النسیب ذو المناقب والمفاخر شمس الملة والدین بهاء الاسلام والمسلمین قدوة الاکابر والاماثل ملك الصدور والافاضل قطب الاعالی فلك المعالی محمد بن المولی الصدر المعظم الصاحب الاعظم دستور الآفاق آصف الزمان وزراء الشرق والغرب صاحب دیوان الممالك بهاء الحق والدین ومؤید علماء الاسلام والمسلمین قطب الملوك والسلاطین محمد ادام الله ظلالهما وضاعف جلالهما الذی مع حداثة سنه فاق بالسعادات الابدیة والاکرامات السرمدیة واختص بالفضائل الجمیلة والخصائل الحمیدة بتحریر کتاب فی المنطق جامع لقواعدها و اصوله وضوابطه۔

ترجمہ پس اشارہ کیا مجھ کو اس شخص نے جو اللہ تعالیٰ کے لطف وکرم سے نیک بخت ہے اور اس کی تائید سے وہ پوری مخلوق میں ممتاز ہے۔ اور اس کی بارگاہ

(اس کی خدمت میں) قریب والا اور وہ شخص جو دور کا رہنے والا ہو مائل ہوا۔ اور اطاعت کرنیوالا فرمان اس کی اتباع کر کے فلاح پاگیا کامیاب ہوگیا۔ وہ سردار ہے صدر ہے۔ صاحب معظم (وزیر اعظم ہے) عالم ہے فاضل ہے۔ منعم اور محسن ہے۔ حسب نسب والا ہے۔ صاحبِ منقبت فخر والادین اور ملت کا سورج۔ اسلام اور مسلمانوں کے لئے ہے بہا نعمت و رونق، اکابر و اماثل کا پیشوا، صدور کا بادشاہ صدر نشینوں کا بادشاہ، بلندیوں کا درخشاں ستارہ، بلندیوں کا آسمان، نام نامی محمد جو بیٹا ہے آقا صدر معظم کا جو خود وزیر اعظم ہے۔ آصف زماں شرق و غرب کے تمام وزراء کا بادشاہ ہے ملکوں کے دفاتر کا سربراہ ہے جو دین حق کی ایک رونق ہے۔ اور علماء اسلام کا زبردست مؤید اور خبرگیری کرنیوالا ہے۔ ملوک و سلاطین کے خطب کا بیٹا ہے جسکا نام محمد ہے۔ اللہ تعالیٰ دونوں باپ بیٹوں کے سائے کو دائم و قائم رکھے۔ اور ان کے جلال کو دو بالا کرے جو اپنی نوعمر اور کم سنی کے باوجود ابدی سعادتوں پر اور سرمدی کرامتوں پر فائز رکھے۔ اور عمدہ اور اعلیٰ فضائل مخصوص اور عمدہ خصائل کے ساتھ مخصوص ہے۔ ان مذکورہ صفات کے حامل گراں قدر شخصیت نے ناچیز کو ایک کتاب علم منطق میں تحریر کرنیکا اشارہ فرمایا۔ ایسی کتاب جو قواعد منطق کی جامع ہو اور منطق کے اصول و ضوابط پر حاوی ہو۔

تشریح شمس الملۃ۔ آفتاب شریعت۔ دین۔ شریعت۔ ملت مترادف لفظ ہیں۔ مذہب کو کہتے ہیں اگر فرق ہے تو صرف اعتباری ہے۔ مثلاً اس اعتبار سے کہ لوگ اسی پر چلتے اور عمل کرتے ہیں۔ اس کا نام دین ہے۔ اور چونکہ اس کی کتابت ہوئی ہے اور تدوین کی گئی ہے اسکا نام ملت ہے۔ آصف زماں۔ حضرت سلیمان علیہ السّلام کے وزیر کا نام آصف بن برقیا تھا۔ یہ ایک جن تھا۔ جس نے بلقیس کا تخت آن کی آن میں دور دراز علاقے سے لاکر حضرت سلیمان علیہ السلام کی خدمت میں حاضر کر دیا تھا۔ ماتن نے خوشنودی حاصل کرنے کیلئے اپنے مخدوم محمد بن صدر معظم کو اس سے تشبیہ دی ہے۔

قولہ بتحریر کتاب۔ اس کا تعلق ماتن کے قول اشارہ سے ہے اسی کے متعلق ہے۔ اصل عبارت اسطرح سے ہوگی کہ فاَشار الی محمد بن صدر معظم بتحریر کتاب۔ پس محمد بن صدر معظم نے مجھ کو کتاب لکھنے کا اشارہ کیا۔ اور اشارہ پاتے ہی تعمیل حکم میں میں نے کتاب کی تصنیف شروع کر دی۔

تحقیق لغات سعد ماضی باب سمع نیک ہونا۔ کافۃ کافی ہونا۔ پورا ہونا۔ مراد جماعت ہے۔ دانی وہ شخص جو قریب کا رہنے والا ہو۔ قاصی وہ شخص جو دور رہتا ہو۔ افلح باب افعال کامیاب ہونا۔ فتح پانا۔ عاصی عصیان مصدر باب ضرب۔ نافرمانی کرنیوالا ہو۔ حسیب وہ شخص جو خاندانی اعتبار سے شریف ہو۔ اونچے خاندان والا ہو۔ نسیب عمدہ نسب والا۔ مفاخر مفخرۃ کی

جمع ہے۔ وہ چیزیں جن پر فخر کیا جاتا ہے۔ قدوۃ آگے چلنے والا۔ قائد، پیشوا۔ اماثل امثل کی جمع ہے افضل قطب مدار کار۔ زمین کے محور کا کنارہ۔ فلک آسمان۔ معالی شرف، بلندی اس کا واحد معلاۃ آتا ہے۔ دستور قوانین کا مجموعہ، وزیر۔ آفاق جمع افق آسمان۔ دوگنا ہونا۔ جلال بڑائی، بزرگی۔ حداثۃ السن۔ کم سنی۔ کم عمر۔ نوعمری۔ حاوٍ جمع کرنیوالا، باب ضرب۔ اصول وہ قوانین جن پر کسی علم وفن کی بنیاد ہو۔ جمع اصل کی ہے۔ ضوابط جمع ضابط وہ قاعدہ کلیہ جو اپنی تمام جزئیات کو شامل ہو۔

فبادرت إلى مقتضى اشارته وشرعت في تبته وكتابته مستلزما ان لااخل بشئ يعتد به من القواعد والضوابط مع زيادات شريفة ونكت لطيفة من عندي غير تابع لاحد من الخلائق بل للحق الصريح الذي لاياتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه وسميته ... بالرسالة الشمسية في تحرير القواعد المنطقية ربيته على مقدمة وثلث مقالات وخاتمة معتصما بحبل التوفيق من واهب العقل ومتوكلا على جوده المفيض للخير والعدل انه خير موفق و معين اما المقدمة ففيها بحثان الاول في ماهية المنطق وبيان الحاجة اليه ......

ترجمہ

پس سبقت کی میں نے اس کے اشارہ کے پورا کرنیکی طرف۔ اور اس کی کتابت اور ورق کاغذ پر اس کو ثبت کرنا میں نے شروع کر دیا۔ اس بات کا التزام کرتے ہوئے کہ کوئی معذرت چیز قواعد وضوابط میں سے نہ چھوڑوں۔ ساتھ ہی ساتھ شریف اضافوں اور لطیف نکات کو اپنی جانب سے اضافہ کرنے کے ساتھ مخلوق میں سے کسی بھی شخص کی اتباع کئے بغیر۔ بلکہ حق صریح کا اتباع کرتے ہوئے جس میں خلاف واقع بات یا مسئلہ نہ سامنے سے داخل ہو سکا۔ اور نہ پیچھے سے اور اس کا نام میں نے رسالہ شمسیہ فی القواعد المنطقیہ رکھا ہے۔ اور اس کو میں نے ایک مقدمہ اور تین مقالوں اور ایک خاتمہ پر مرتب کیا ہے۔ توفیق کی رسی کو مضبوطی سے پکڑتے ہوئے۔ اس ذات بابرکت کی جو عقل کا عطار کرنیوالا ہے۔ اور توکل و بھروسہ کرتے ہوئے اس کے جاری وساری جود وسخا پر جو چیز اور عدل کا اس سے جاری ہے بیشک وہی چیز کا توفیق دینے والا اور معین و مددگار ہے۔

بہر حال مقدمہ تو اس میں دو بحثیں ہیں۔ اوّل منطق کی ماہیت اور اس کی حقیقت کے بیان میں۔ دوم۔ اس کی طرف حاجت کا بیان۔

تحقیق لغات

بادرت باب مفاعلت مبادرۃ مصدر۔ سبقت کی۔ جلدی کی۔ لااخل میں کوتاہی نہ کرونگا خالی نہ چھوڑونگا۔ معتصما اعتصام کا اسم فاعل۔ مضبوطی سے پکڑنا۔ حبل رسی۔

تشریح

آپ نے دیکھا کہ اوپر کی عبارت یہ ہے وثلاث مقالات، مگر ماتن نے بعد میں جو

عبارت لکھا ہے وہ یہ ہے کہ ,, واما المقالات فثلث ،، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ لفظ ثلث اس جگہ زائد ہے جو لکھنے والوں نے بڑھا دیا ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ ماتن نے بعد میں مقالات کی تفصیل کی ہے ۔ اس لئے اس کی مناسبت سے پہلے اجمال ہونا چاہئے تاکہ بعد میں تفصیل کا موقع رہے ۔

اقول الرسالة مرتبة علیٰ مقدمة وثلاث مقالات وخاتمة اما المقدمة ففی ماهیة المنطق وبیان الحاجة الیه وموضوعه ۔

ترجمہ شارح قطب الدین فرماتے ہیں ۔ میں کہتا ہوں کہ رسالہ شمسیہ ترتیب دیا گیا ہے ایک مقدمہ اور تین مقالات اور ایک خاتمہ پر ۔ بہرحال مقدمہ تو وہ منطق کی ماہیت کے بیان پر مشتمل ہے ۔ اور اس کی جانب حاجت کے بیان اور اس کے موضوع کے بیان میں مشتمل ہے

تشریح قولہ الرسالة ۔ ماتن کے قول رتبتہ میں ہ ضمیر ہے ۔ اس کا مرجع لفظ رسالہ ہے ۔ یا پھر کتاب ہے ۔ مگر شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ہ ضمیر کا مرجع رسالہ ہے کیوں کہ انہوں نے لکھا ہے ,, الرسالة مرتبة ،، کہ رسالہ مرتب ہے ۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ جب ضمیر میں دونوں احتمال ہوں کہ مرجع قریب ہو یا بعید دونوں ہو سکتے ہیں ۔ تو مرجع قریب کو بنانا متعین ہوتا ہے اس جگہ قریب میں رسالہ واقع ہے نہ کہ کتاب ۔ دوسری بات یہ ہے کہ ضمیر کی تفسیر عَلَم سے کرنا راجح ہے اسم جنس کے اس جگہ رسالہ عَلَم اور کتاب اسم جنس ہے ۔ اس لئے بھی ضمیر کا مرجع رسالہ ہونا چاہئے مگر اس میں ایک اشکال وارد ہوتا کہ رسالہ مؤنث ہے ۔ اور ضمیر مذکر کی ہے ۔ قاعدہ ہے کہ مؤنث کی جانب مؤنث ہی کی ضمیر عود کرتی ہے اگرچہ مؤنث لفظی ہی کیوں نہ ہو ۔ مشہور اگرچہ یہی ہے ۔ مگر غور سے دیکھا جائے تو اس قاعدہ سے وہ مؤنث لفظی ہے جو علامت تانیث کے بغیر معنیٰ کے لئے مفید نہ ہو جیسے چند الفاظ یہ ہیں مثلاً ترکة ۔ رحمة ۔ اور برکة ۔

توجیہ عبارت : ۔ بلکہ وجہ دراصل یہ ہے کہ اسکا قول رتبتہ کا عطف سمیتہ پر ہے اور سمیتہ کی ضمیر ہ کا مرجع یقیناً کتاب ہی ہے ۔ اس لئے بقاعدہ عطف رتبتہ کی ضمیر ہ کا مرجع بھی کتاب کو قرار دیا جائے ۔ تاکہ مصنف کے الفاظ تبتہ کتابہ ۔ سمیتہ اور رتبتہ مرجع میں متحد ہو جائیں اور مراد بھی ایک ہی رہے

توجیہ کلام شارح : ۔ جہاں تک شارح کتاب قطب الدین رح کی عبارت کا تعلق ہے تو وہ محض مفہوم کتاب کی وضاحت کر رہے ہیں ۔ ان کا ارادہ ضمیر کے مرجع کا بیان کرنا نہیں ہے ۔ اور شارح یہ تاثر اول وہلہ میں دینا چاہتے ہیں کہ ماتن کی کتاب بہت مختصر ہے ۔ کیوں کہ اول تو رسالہ ہی مختصر کلام کا نام ہے جو دوسرے کے پاس بھیجا جاتا ہے مگر کتاب اس مجموعہ کلام کا نام ہے جس سے استفادہ

کیلئے انسان خود اس کے پاس حاضر ہوتا ہے۔

مقصد عبارت :۔ اس عبارت سے شارح کا مقصود بقول ملا عصام الدین یہ ہے کہ شارح اس سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ رتبتہ فعل ماضی ہے حالانکہ اس کی ترتیب مستقبل سے مجرد کر لیا گیا ہے۔ مثلاً وہ افعال جو تعریف کے موقع پر بولے جاتے ہیں۔ اور معنی ماضی سے ان کو خالی کر لیا جاتا ہے۔

قولہ اما المقدمۃ ۔ مقدمہ میں دال کا فتحہ اور کسرہ دونوں جائز ہیں۔ فتحہ کیساتھ تقدیم مصدر کا اسم مفعول ہوگا (دتگے کی ہوئی چیز)، اس کو مقصد سے پہلے لایا جاتا ہے۔ اس لئے اسکو مقدمہ کہتے ہیں۔ مگر علامہ زمخشری الفائق میں پہلے سکاکی نے الاساس میں لکھا ہے کہ لفتح خلف اس باطل مقدمہ کی دال کو فتح پڑھنا غلط ہے۔ علامہ تفتازانی نے اپنی کتاب مختصر المعانی اور مطول دونوں میں مقدمہ کو دال کے کسرہ کے ساتھ لکھا ہے۔

ایک دلیل :۔ مقدمہ کے دال کو فتحہ نہ پڑھنے کی وجہ ہے کہ اس میں جو مسائل بیان کئے جاتے ہیں وہ خود ہی مستحق تقدیم ہیں۔ کسی کے مقدم کرنے کے محتاج نہیں۔ اور مقدمہ فتح دال کے ساتھ پڑھنے میں وہم ہوتا ہے کہ ان امور کی تقدیم میں بیان کرنے والے کے فعل کا دخل ہے۔

مگر اشکال یہ ہے کہ بات تقدم تحریر میں ہے۔ تقدم ذکری کا تعلق جعل جاعل سے ہی ہوتا ہو تقدم بحسب الذات کے منافی نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مقدمہ کے دال کو فتحہ کے ساتھ پڑھنا جائز ہے مقدمہ دال کے کسرہ کے ساتھ پڑھنا۔ مقدمہ باب تفعیل کے مصدر تقدیم سے ماخوذ ہے۔ اور تق معنی تقدم کے ہیں۔ اگر تقدیم سے مانا جائے تو اعتراض یہ ہوگا کہ جو امور مقدمہ میں مذکور ہیں۔ وہ اپنے اوپر دوسرے کو مقدم کرنے والے ہیں۔ یہ معنی نہ ہوں گے کہ وہ امور از خود مقدم ہیں۔

ایک تاویل :۔ اگر باب تفعیل سے مان کر بمعنی تقدم نہ مانا جائے تو تاویل یہ ہوگی یہ امور اسباب تقدیم پر مشتمل ہیں۔ اسی اعتبار سے وہ اپنے آپ کو دوسرے مسائل پر مقدم کرنے والے ہیں **دوسری تاویل** یہ ہے کہ مقدمہ اپنے جاننے والے (عالم) کو دوسرے ایسے شخص پر مقدم کرتا ہے جو اس سے ناواقف ہو۔

تحقیق لفظ مقدمہ :۔ یہ لفظ مقدمۃ الجیش سے بنایا گیا ہے۔ خواہ بطریق نقل ہو یا بطریق استعارہ ہو۔ پہلی صورت میں مقدمہ حقیقۃ عرفیہ کہلائیگا۔ اور دوسری صورت میں مجاز ہوگا۔ بعض کے نزدیک مقدمہ اصل میں صفت ہے جسکا موصوف محذوف ہے۔ اور اس میں جو ۃ ہے وہ اسکو وصف سے اسم کیطرف نقل کرنے کیلئے ہے۔ یا پھر یہ کہا جائیگا کہ اس کا موصوف دراصل مؤنث تھا۔ جسکو کلام سے حذف کر دیا گیا ہے مثلاً امور جماعۃ طائفہ وغیرہ۔

اقسام مقدمہ :- مقدمہ کی دو قسمیں ہیں۔ اول مقدمۃ العلم۔ دوم مقدمۃ الکتاب۔
مقدمۃ العلم :۔ جن چیزوں پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو مثلاً اس علم کی تعریف۔ اس کا موضوع اور غرض و غایت وغیرہ۔
مقدمۃ الکتاب :۔ مسائل کا وہ حصہ جو کتاب کے ساتھ رابطہ پیدا کرنے کے لئے پیش لفظ کے طور پر لکھا جاتا ہے۔
قولہ ففی ماہیۃ المنطق :۔ اہل حکمت نے کلمہ فی کے آٹھ معانی بیان کئے ہیں۔ اس کا استعمال کبھی بمعنیٰ زمان۔ کبھی بمعنیٰ مکان اور کبھی محل کے معنیٰ دیتا ہے۔ خوش حالی، بدحالی اور حرکت کل جز یا خاص و عام وغیرہ معانی میں استعمال کیا جاتا ہے مگر ماتن کے قول ففیہا بحثان۔ اور اس میں دو بحثیں ہیں۔ اسی طرح شارح کے قول ففی ماہیۃ المنطق میں کلمہ فی کا استعمال کیا گیا ہے۔ مگر ان دونوں میں فی کے مذکورہ معانی میں سے کوئی معنیٰ بھی درست نہیں ہے۔
الجواب۔ اگر اہل حکمت نے فی کے آٹھ معانی بیان کئے ہیں۔ تو کیا یہ بھی لکھا ہے کہ فی انہیں معانی میں منحصر ہے۔ انہوں نے فی کو ان معانی پر منحصر نہیں کیا ہے۔ اسطرح دوسرے معنیٰ بھی اس کلمہ فی کے ممکن ہیں۔
فی کے معنیٰ ہیں جز کا اپنے کل میں ہونا۔ ماتن کا قول اسی معنیٰ میں لیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ کتاب نام ہے الفاظ اور عبارت کے مجموعہ کا۔ اس لئے کہ وہ معانی پر دلالت کرتے ہیں۔ اور الفاظ اور عبارت کا ہر جز کتاب کا جز ہے۔
لہٰذا مقدمہ بھی کتاب کا جزو ثابت ہوا۔ اس طرح دونوں بحثیں بھی جزو کتاب ہیں۔

امّا المقالات فاولھا فی المفردات والثانیۃ فی القضایا واحکامھا والثالثۃ فی القیاس واما الخاتمۃ ففی مواد الاقیسۃ واجزاء العلوم۔

ترجمہ اور بہرحال تینوں مقالات تو پس اول ان میں سے مفردات میں ہے۔ اور دوسرا قضایا اور ان کے احکام میں۔ اور تیسرا قیاس میں اور بہرحال خاتمہ تو وہ قیاس کے مادوں اور علوم کے اجزاء کے بیان میں ہے۔

تشریح قولہ فاولہا فی المفردات ۔ اس عبارت پر ایک اعتراض ہے مگر اس سے پہلے ایک تمہید ضروری ہے۔ وہ یہ کہ اس قسم کی ترکیب میں دو قسم کے حصر پائے جاتے ہیں۔ مسائل الطہارۃ۔ باب اول طہارت کے مسائل میں باب ثانی حج کے بیان

میں ہے۔ ان میں دو حصر پائے جاتے ہیں مطلب یہ ہوتا ہے، باب اول میں صرف طہارت ہی کے مسائل بیان کئے جائیں گے۔ یا باب ثانی میں صرف حجۃ ہی کا بیان ہوگا۔ اسکا مطلب یہ ہے کہ باب ثانی محصور ہے حجت میں اور حجت محصور ہے باب ثانی میں۔ اسی طرح باب اول میں مسائل طہارت گھرے ہوئے ہیں۔ اور مسائل طہارت کا بیان صرف باب اول ہی میں ہوگا۔ تو ہر جمع کا جزاول ثانی میں اور ثانی اول میں منحصر ہے اس لحاظ سے اولہا فی المفردات کو بھی سمجھ لیجئے۔ کہ اول مقالہ مفردات میں منحصر ہے اور مفردات کا بیان صرف مقالہ اولی میں منحصر ہے۔ لہٰذا اس مقالے میں صرف مفردات کو بیان کرنا چاہئے تھا۔ جبکہ مصنف نے اسی مقالے میں معرف کا بیان بھی کیا جاتا ہے۔ اور معرف میں ترکیب پائی جاتی ہے جوکہ از قبیل مفرد نہیں ہے

الجواب۔ مفرد کے بہت سے معانی ہیں (۱) وہ مفرد جو تثنیہ و جمع کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔ یعنی واحد کے معنی میں۔ (۲) مفرد جو مضاف یا مشابہ مضاف کے مقابلے میں بولا جاتا ہے (۳) کبھی مفرد مرکب تام کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔ اس تعریف میں مرکب ناقص جیسے غلام زید جس میں ترکیب اضافی پائی جاتی ہے۔ مفرد ہوگا تو اس جگہ مفرد سے مراد یہی معنی اخیرہ ہیں۔ یعنی جو مرکب تامہ نہ ہو خواہ مرکب ناقص ہو یا مرکب توصیفی سب مفرد میں داخل ہیں۔ تعریفات میں ترکیب تو ہے۔ مگر وہاں قضیہ اور جملہ تامہ نہیں پایا جاتا۔

لہٰذا کلیات خمسۃ اور معرف کی چاروں اقسام مفرد ہی کی اقسام میں داخل ہیں۔

سوال:۔ ایک سوال اور بھی اس پر قائم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ مفرد سے جب وہ معنی مراد لے لئے گئے جو جملہ نہ ہو یعنی مایقابل الجملۃ مفرد تو جملہ اور قضیہ میں فرق ہے۔ جملہ عام اور قضیہ خاص ہے کیونکہ جملہ انشاء کو بھی شامل ہے اور قضیہ میں انشاء داخل نہیں ہے۔

جواب:۔ مفرد سے مراد اس جگہ مالیس بقضیۃ ہی ہے چونکہ قضیہ کے مقابل بولا گیا ہے مگر اس کے معنی مجازی نہیں۔ مگر جب مطلق بولا جائیگا تو اصل حقیقت مراد ہوتی ہے یعنی وہ مفرد جو جملہ کے مقابل ہے

قولہ والثانیۃ فی القضایا:۔ دوسرا مقالہ قضایا اور ان کے احکام کے بیان میں ہے۔ احکام سے مراد ان کی اصطلاح میں قضایا کے مابین تناقض کا بیان کرنا۔ اسی طرح عکس مستوی عکس نقیض شرطیات کے لازم کا بیان کرنا جائز ہے۔

مذکورہ امور کو احکام اس وجہ سے کہتے ہیں کیوں کہ قضایا پر حکم انہیں کے توسط سے عائد کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے۔ قضیہ کلیہ موجبہ کا عکس قضیہ جزئیہ موجبہ آتا ہے۔ اس طرح یہ کہنا درست نہیں ہے کہ موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ کلیہ آتا ہے۔ مگر عام طور پہ اسی طرح کہا جاتا ہے۔

اس طرح تیسرے مقالے میں قیاس کا بیان بھی شامل ہے مگر اس کی یہی صورت ہے کہ صورت کی حیثیت سے ہوگا۔ اس لئے کہ مادہ کی حیثیت سے تو اس کا بیان خاتمہ میں کیا جائیگا۔

وانما رتبها علیها لان ما یجب ان یعلم فی المنطق اما ان یتوقف الشروع فیه علیه اولا فان کان الاول فهو المقدمة وان کان الثانی فاما ان یکون البحث فیه عن المفردات فهو المقالة الاول او عن المرکبات فلا یخلوا اما ان یکون البحث فیه عن المرکبات الغیر المقصودة بالذات فهو المقالة الثانیة او عن المرکبات التی هی المقاصد بالذات فلا یخلوا اما ان یکون النظر فیها من حیث الصورة وحدها وهی المقالة الثالثة او من حیث المادة وهو الخاتمة۔

ترجمہ مصنف نے اپنے رسالہ کو ان مذکورہ عنوانات اور مضامین پر مرتب فرمایا ہے۔ اس لئے کہ وہ امور جنکا جاننا منطق میں ضروری ہے یا ایسے ہوں گے کہ شروع کرنا ان پر موقوف ہے یا نہیں پس اگر اول ہے (یعنی ان پر شروع کرنا موقوف ہے) تو پس وہ مقدمہ ہے اور اگر ثانی ہے (یعنی ایسے امور ہیں کہ ان کے بیان کرنے میں شروع کرنا موقوف نہیں ہے) تو یا بحث ان میں مفردات سے ہوگی تو وہ مقالۂ اولی ہے یا مرکبات سے بحث ہوگی تو پس وہ اس سے خالی نہیں ہے کہ یا تو اس میں بحث مرکبات غیر مقصود بالذات سے ہوگی۔ تو وہ مقالۂ ثانیہ ہے یا بحث ان مرکبات سے ہوگی کہ جو بالذات مقصود ہیں تو خالی نہیں اس سے کہ یا بحث اس میں فقط بحیثیت صورت کے ہوگی اور وہ مقالۂ ثالثہ ہے یا بحث مادہ کی حیثیت سے ہوگی تو وہ خاتمہ ہے۔

تشریح قولہ وانما رتبہا۔ ماتن نے اپنی کتاب (رسالہ) کو پانچ چیزوں پر مرتب کیا ہے۔ اول مقدمہ۔ مقالۂ اولی۔ مقالۂ ثانیہ۔ مقالۂ ثالثہ۔ اور خاتمہ۔ اس جگہ شارح نے ان پانچوں کے امور بیان اور ان کی ترتیب ذکری کی دلیل حصر بیان فرمائی ہے۔

اعتراض۔ ماتن کا قول لان ما یجب ان یعلم فی المنطق الخ جو مسئلہ منطق کی کتاب میں معلوم ہوگا وہ یقیناً منطق کا جزء ہوگا۔ کیوں کہ منطق میں منطق ہی کو بیان کیا جائیگا۔ غیر منطق کے بیان کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اس اصول سے لازم آتا ہے کہ کتاب مذکورہ کا مقدمہ بھی منطق کا جزء ہے اور یہ باطل ہے اس لئے جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ مقدمہ شروع فی العلم علم سے خارج ہوتا ہے۔

اعتراض ثانی۔ مقدمہ اگر منطق کا جزء ہے تو مقدمہ کا شروع کرنا بعینہ منطق کا شروع کرنا ہوگا اس لئے کہ شئی کے شروع کرنے کے معنی یہی ہوتے ہیں کہ اس کے اجزاء کو بیان شروع کر دیا جائے اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ مقدمہ منطق کا موقوف علیہ ہے اور منطق اس پر موقوف ہے تو لازم آتا ہے۔ کہ مقدمہ کا شروع کرنا مقدمہ پر موقوف ہے تو موقوف اور موقوف علیہ کا متحد ہونا لازم آیا اور یہ محال ہے اس سے تو توقف الشئی علی نفسہ لازم آتا ہے اور وہ محال ہے اور جو چیز کسی محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوا کرتی ہے۔

الجواب ۔ ان یعلم فی المنطق کی تعریف میں ایک لفظ بصورت مضاف محذوف ہے یعنی ان یعلم فی کتب المنطق ۔ جنکا منطق کی کتابوں میں جاننا ضروری ہے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ کتب کے محذوف نکال لینے کے بعد مطلب یہ ہوگا کہ جس چیز کا منطق کی کتابوں میں جاننا ضروری ہے وہ مقدمہ میں لکھے جاتے ہیں ۔ اور مقدمہ کا جز منطق ہونا لازم نہیں آیا جس پر اعتراضات کی بھرمار شروع ہوگئی تھی ۔

قولہ فہو المقالۃ الثانیۃ ۔ شارح نے مرکبات کو دو قسموں میں منقسم کیا ہے ۔ مرکبات جو مقصود بالذات نہ ہوں ۔ دوم وہ مرکبات جو مقصود بالذات ہوں ۔ قضایا غیر مقصود بالذات ہیں ۔ اور قیاس مقصود بالذات ہے ۔ ماتن نے دونوں کو بیان کرنے کیلئے الگ الگ ایک ایک مقالہ تحریر کیا ہے ۔ اور مفردات کو ایک ہی مقالہ میں بیان کر دیا ۔ ان کی تقسیم نہیں کی ہے حالانکہ مفردات میں بھی مقصود بالذات وغیر مقصود بالذات کی دو قسمیں کی جاسکتی تھی ۔ چونکہ مرکبات میں دونوں قسموں کے احکام اور ان کے لوازم کثیر ہیں ۔ اس لئے اشتباہ سے بچنے کے لئے ہر ایک کو الگ الگ مقالوں میں بیان کر دیا ہے ۔ اسکے برخلاف مفردات میں نہ احکام کثیر اور نہ احوال زائد اس لئے دونوں ہی کو ایک مقالے میں بیان کر دیا ہے ۔

تو (وہی الخاتمہ) مصنف نے پہلے کہا تھا کہ اما الخاتمۃ ففی مواد الاقیسۃ واجزاء العلوم بہر حال خاتمہ پس وہ قیاسات کے مادوں اور علوم کے اجزار پر مشتمل ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ خاتمہ دونوں کے بیان پر مشتمل ہے ۔ مواد قیاسات اور اجزار علوم اور جب بیان حصر کیا تو فرمایا اومن حیث المادۃ وہو الخاتمہ ۔ یعنی خاتمہ میں صرف مواد قیاسات ہی کو بیان کیا جائیگا ۔

الجواب ۔ جواب یہ ہے کہ مقصد خاتمہ کے بیان سے قیاس ہی کے مواد ہیں ۔ اور جہاں تک اجزار علوم کا تعلق ہے وہ تبعًا بیان کر دیئے گئے تاکہ معلومات میں اضافہ ہو جائے ۔ کیونکہ ایصال الی المطلوب میں اجزار علوم کا کوئی دخل نہیں ہوتا ۔ اس لئے کہ بیان حصر سے اجزار علوم خارج ہوتے ہوں تو کوئی مضائقہ نہیں ہے ۔

اعتراض ۔ مقصود دو ہیں ۔ کتاب کا مقصود یا مقصود فن اگر کتاب کا مقصود مراد ہو تو یہ جواب کافی نہیں ہے ۔ اسلئے کہ مقصود کتاب بغیر اجزار علوم کے پورا نہیں ہوتا ۔ اور جہاں تک فن کا تعلق ہے تو وہ بغیر اجزاء کے بیان کے پورا ہو جاتا ہے ۔

الجواب ۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مصنف کا مقصود کتاب کا مقصود ہے ۔ یعنی مقصود کتابی ۔ مگر چونکہ اجزار علوم کا فن میں مقصد کی حیثیت سے کوئی دخل نہیں ۔ اس لئے مقصود کتاب سے ان کو خارج مان لیا جائے تو کوئی بڑا نقصان نہیں ہے ۔

والمراد بالمقدمۃ ھٰھنا مایتوقف علیہ الشروع فی العلم ۔

ترجمہ اور مقدمہ سے اس جگہ مراد یہ ہے کہ وہ امور کہ جن پر شروع فی العلم موقوف ہو ۔

تشریح قولہٗ والمراد ۔ مقدمہ کے دو معنی ہیں ۔ مقدمۃ العلم ۔ مقدمۃ الکتاب ۔ مقدمۃ العلم وہ امور جن پر علی وجہ البصیرۃ شروع فی العلم موقوف ہو ۔ لولاہ لامتنع کے درجہ میں نہ ہو ۔ اگر وہ امور بیان نہ کئے جائیں تو اسکا شروع کرنا محال ہو جائے ۔

علی وجہ البصیرۃ شروع کرنے کیلئے اس علم سے متعلق تین باتیں ضروری ہیں ۔ اول اس علم کی تعریف ۔ دوم اسکا موضوع ۔ سوم اس علم کی غرض و غایت ۔ اور نفع نقصان کا بیان کر دینا ۔

اور مقدمۃ الکتاب وہ کلام جو مقصود کتاب سے پہلے بیان کر دیا جائے تاکہ اس کے پڑھ لینے سے اصل کتاب کے پڑھنے میں اور معلوم کرنے میں مدد مل سکے ۔

مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب کے مابین نسبت :۔ دونوں کے درمیان فرق ان مقاصد سے ظاہر ہے ۔ مقدمۃ العلم تو وہ تینوں علوم میں حد ۔ موضوع ۔ غرض و غایت ہے ۔ اور مقدمۃ الکتاب الفاظ کے مجموعہ کا نام ہے ۔ خلاصہ یہ کہ مقدمۃ العلم کا تعلق معانی سے اور مقدمۃ الکتاب کا تعلق الفاظ سے ہے ۔ لہذا دونوں میں حقیقی فرق متبائن پایا جاتا ہے ۔

اعتراض :۔ مقدمۃ الکتاب کا تذکرہ آیا سابق کتابوں میں پایا جاتا ہے یا نہیں سید شریف نے اس مسئلہ پر علامہ تفتازانی پر رد کیا ہے ۔ اور کہا ہے کہ یہ صرف علامہ تفتازانی کی ایجاد ہے ۔

الجواب :۔ جمہور کے اقوال میں اس کی صراحت اگرچہ نہیں پائی جاتی مگر ان کے کلام سے تخریج ضرور کی جا سکتی ہے ۔ اس لئے اکثر و بیشتر مصنفین کتب نے اپنی کتابوں میں مقصدِ کتاب سے قبل ایسا بیش لفظ ذکر کیا ہے جس سے مقصد کے پڑھنے میں مدد ملتی ہے ۔

خلاصۂ کلام :۔ مقدمہ کی مذکورہ دونوں اقسام یعنی مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب بیان کرنیکی ضرورت اس لئے بھی تھی کہ اس موقع پر بعض اشکال وارد ہوتے ہیں جو اہم ہیں ۔ اور ان سے بآسانی چھٹکارہ نہیں حاصل کیا جا سکتا ۔

اول یہ کہ مقدمہ پر شروع فی العلم موقوف ہے ۔ اس کو مقصد سے پہلے ذکر کرنا ضروری ہے دوم یہ کہ مصنفین کتاب مقدمہ کو اس عنوان سے ذکر کرتے ہیں کہ المقاصد فی حد العلم و موضوعہ و غایتہ ۔ جسکا مطلب یہ ہے کہ مقدمہ اور چیز ہے اور علم کی تعریف اس کا موضوع ۔ اس کی غرض و غایت دوسری چیز ہے جبکہ مقدمہ انہیں تینوں امور پر مشتمل ہوتا ہے ۔ ان کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے ۔ خلاصہ یہ ہے کہ جزو شئی شئی کا مغایر کس طرح ہو جائے گی ۔ خلاصہ یہ ظرفیۃ الشئی فی

نفسہ لازم آتا ہے۔ البتہ جب ہم نے مقدمہ کو دو قسموں میں تقسیم کر دیا تو مذکورہ بالا دونوں اعتراض رفع ہو جائیں گے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مقدمۃ الکتاب کیلئے تو ضروری ہے کہ وہ مقصد سے پہلے ذکر کیا جائے۔ مقدمۃ العلم میں مگر مقصد سے پہلے مقدمہ کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ دیا جائیگا کہ دونوں مقدمات۔ مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب میں سے ایک ظرف دوسرا مظروف ہے۔ یعنی مقدمۃ العلم مظروف ہے اور مقدمۃ الکتاب اسکا ظرف ہے۔ اب ظرفیۃ الشئی فی نفسہ کا اعتراض نہ ہوگا۔

قولہ ہٰہنا۔ اور مقدمہ سے مراد یہاں دوسرے معنی ہیں۔ خواہ قضیہ ہو یا کوئی بیان جو چند قضایا اور جملوں پر مشتمل ہو مگر مقدمہ کے معنی اصطلاح منطق میں ان قضایا پر ہوتا ہے جو قیاس کے اجزاء ہوتے ہیں مثلاً صغریٰ، کبریٰ یا اصغر و اکبر وغیرہ۔ نیز مقدمہ اس مضمون کو بھی کہتے ہیں جس پر دلیل کی صحت کا مدار ہو۔ لہذا معلوم ہوا کہ لفظ مقدمہ عام ہے۔ اور دلائل کے مقدمات اور دلائل کی شرطیں وغیرہ اس کے افراد ہیں جیسا موقع ہوگا مقدمہ کے وہی معنی مراد لئے جاتے ہیں۔ اس لئے شارح نے المراد بالمقدمۃ ہٰہنا فرمایا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہاں مقدمہ کے معنی عام مراد نہیں ہیں۔ بلکہ معنی خاص یعنی موقوف علیہ شروع فی العلم مراد ہیں۔ احقر محمد حسن باندوی

ووجه توقف الشروع اما على تصور العلم فلان الشارع فى العلم لو لم يتصور اولاً ذلك العلم لكان طالبا للمجهول المطلق وهو محال لامتناع توجه النفس نحو المجهول المطلق وفيه نظر لان قوله الشروع فى العلم يتوقف على تصوره ان اراد به التصور بوجه ما فمسلم لكن لا يلزم منه انه لابد من تصوره برسمه فلا يتم التقريب اذ المقصود بيان سبب ايراد رسم العلم فى مفتتح الكلام وان اراد به التصور برسمه فلا نسلم انه لو لم يكن العلم متصوراً برسمه يلزم طلب المجهول المطلق وانما يلزم ذلك لو لم يكن العلم متصوراً بوجه من الوجوه وهو ظ فالاولى ان يقال لابد من تصور العلم برسمه ليكون الشارع فيه على بصيرة فى طلبه فانه اذا تصور العلم برسمه وقف على جميع مسائله اجمالا حتى ان كل مسئلة منه ترد عليه علم انها من ذلك العلم كما ان من اراد سلوك طريق لم يشاهده لكن عرف اماراته فهو على بصيرة فى سلوكه۔

ترجمہ اور شروع کرنے کے موقوف ہونے کی وجہ بہرحال تصور علم پر تو بس اس لئے کہ کسی علم کا شروع کرنے والا اگر پہلے اس علم کا تصور نہیں کریگا تو البتہ وہ مجہول مطلق کا طلب کرنیوالا ہوگا (یعنی جسکو طلب کرنے اور حاصل کرنیکا ارادہ کر رہا ہے۔ خود وہ شئی اس کو

معلوم نہیں ہے کہ کس کو حاصل کر رہا ہے اور طلب ایسی نامعلوم شئ کا محال ہے وھو محال اور وہ محال ہے۔ اس لئے کہ مجہول مطلق کی جانب نفس کا توجہ کرنا ممتنع محال ہے۔ وفیہ نظر اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ ہمارا قول الشروع فی العلم یتوقف علیٰ تصورہ (کہ شروع فی العلم اس کے تصور پر موقوف ہے۔ اگر شارح نے اس سے تصور بوجہ تام مراد لیا ہے۔ تو پس مسلم (تسلیم) ہے لیکن اس سے لازم نہیں آتا ہے کہ اس کا تصور برسم ضروری ہے۔ پس تقریب تام نہیں ہوتی۔ (یعنی دلیل دعوی کے مطابق نہیں ہوتی) اذا المقصود الخ اس لئے کہ شارح کا مقصود مذکورہ عبارت سے علم منطق کے ذکر کرنیکا سبب بیان کرنا ہے کلام (کتاب) کے شروع میں۔ وان اراد بہ المقصود برسمہ۔ اور اگر اپنے اس جملے سے شارح نے تصور برسمہ کا ارادہ کیا ہے (مراد لیا ہے) تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ اگر علم کا برسمہ تصور نہ کرلیا جائیگا تو مجہول مطلق کی طلب لازم آئے گی۔ ہاں البتہ یہ اس وقت لازم آئیگا جب کہ علم کا تصور بوجہ تام نہ کرلیا گیا ہو۔ اور یہ ممنوع ہے تسلیم نہیں ہے اس پر منع وارد کیا گیا ہے۔ فالاولیٰ ان یقال الخ لہذا پس بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ ضروری ہے علم کا تصور برسمہٖ تاکہ شارع فی العلم بصیرۃ پر ہو جائے۔ اس کے طلب کرنے میں۔ پس اس لئے کہ جب وہ علم کا تصور برسمہ کرلے گا۔ تو اس کے جمیع مسائل پر اجمالاً واقف ہو جائیگا حتی کہ بیشک اس علم کا ہر وہ مسئلہ جو اس کے سامنے وارد ہوگا تو وہ جان لےگا کہ بیشک یہ اسی میں سے ہے جسکو میں اجمالاً جان چکا ہوں جسطرح وہ شخص جس نے ایسے راستہ پر چلنے کا ارادہ کیا جس کو اس نے پہلے سے نہیں دیکھا۔ لیکن اس نے اس کی علامتوں اور نشانیوں کو پہچان لیا ہے۔ (پہلے سے ان سے واقف ہو چکا ہے) تو وہ شخص اس راستے پر چلتے ہوئے بصیرت پر ہوگا (چلتے چلتے راستے میں جب وہ نشانیاں آتی جائیں گی تو اس کو معلوم ہوتا جائیگا کہ میں صحیح راستے پر ہوں اور اطمینان سے آگے بڑھتا چلا جائیگا۔

تشریح قولہٗ وفیہ نظر۔ مذکورہ اعتراض شارح دمشقی نے وارد فرمایا ہے۔ اور شارح قطب الدین رازی نے اس کو یہاں نقل کردیا ہے خود شارح کا وارد کردہ اعتراض نہیں

حاصل نظر یہ ہے کہ الشروع فی العلم یتوقف علیٰ تصورہ، علم کا شروع کرنا اس علم کے تصور پر موقوف ہے۔ تصور کی دو قسمیں ہیں تصور بوجہ ما کسی نہ کسی درجہ میں شئ کا علم ہو جانا خواہ غایت غرض خواہ موضوع۔ یا اسم تام اور تعریف دوسری قسم تصور برسمہ۔ جس میں اس علم کی اصطلاح تعریف اس کے فوائد اور اس کا موضوع جس میں اس پر بحث کی جائے گی۔

اگر مذکورہ بالا عبارت سے تصور بوجہ ما مراد ہے تو طلب مجہول مطلق کا لازم آنا تسلیم ہے مگر اس سے شارح کا مقصد نہیں ثابت ہوتا۔ اس لئے کہ اس دلیل سے علم کے تصور برسمہ کا ضروری

ہونا لازم نہیں آتا۔ اور اگر مذکورہ عبارت سے تصور برسمہٖ کا ضروری ہونا مراد لیا جائے تو دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں ہے۔ اس لئے کہ تصور برسمہٖ کے بغیر طلب مجہول مطلق لازم نہیں آتا۔ مجہول مطلق کی طلب کا لزوم صرف تصور بوجہ ما کے نہ ہونے کی صورت میں ہے۔

قولہٗ والتصور بوجہ ما۔ اس سے مطلق تصور مراد ہے۔ یعنی تصور کے چاروں طریق میں سے کسی ایک سے تصور حاصل ہوجائے۔ وہ چار تصورات یہ ہیں۔ حد تام جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف میں حیوان ناطق۔ حد ناقص۔ جنس بعید اور فصل قریب سے۔ جیسے جسم ناطق۔ جسم نامی ناطق۔ اسی طرح رسم تام اور رسم ناقص میں جنکا بیان آپ آئندہ پڑھیں گے تصور برسمہٖ میں اس کی غرض و غایت اور موضوع تام کا علم ضروری ہے۔

قولہٗ فلایتم التقریب۔ یہ ایک اصطلاح ہے جس کے دو معنیٰ بیان کئے گئے ہیں۔ اول دلیل اس طرح پیش کرنا جو مدعیٰ کو مستلزم ہو اور اس سے دعویٰ ثابت ہوجائے۔

دوسرے معنیٰ دلیل کا دعویٰ کے مطابق ہونا یہ تعریف عام ہے۔ اور اس پر حجت استقراء تمثیل سب داخل ہوجائیں گی۔ مگر پہلی تعریف خاص ہے وہ قیاس کی ان اقسام کو شامل نہیں ہوتی۔

قولہٗ ایراد رسم العلم۔ علم کی تعریف کو ذکر کرنا۔ اس جگہ علم سے علم منطق مراد ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ آگے مصنف نے اسی علم کے بارے میں کہا ہے کہ ورسموہ بانہ آلۃ قانونیۃ تعصم مراعاتہا الذھن عن الخطاء۔ الخ اور اس کی تعریف مناطقہ نے یہ بیان کی ہے کہ وہ ایسا آلہ قانونی ہے۔ جس کی رعایت ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچاتی ہے۔

قولہٗ فالاولیٰ۔ یہ جواب دوسری صورت کو اختیار کرنے کے بعد دیا گیا ہے کہ شروع فی العلم کہ اس جگہ تصور برسمہٖ مراد ہے تاکہ اس کے بعد علم کو علیٰ وجہ البصیرۃ شروع کیا جاسکے۔ کیونکہ تصور برسمہٖ سے اس علم کا اجمالاً علم حاصل ہوجاتا ہے۔ مگر بعض لوگوں نے پہلی صورت کو اختیار کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ تصور سے اس جگہ تصور بوجہ ما ہی مراد ہے۔ اور فلایتم التقریب (دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں) دفاع اور جواب اس طرح دیا ہے کہ تصور بوجہ ما ایک مطلق علم ہے۔ اور مطلق کا وجود اور حصول اس لئے کسی فرد کے ضمن میں حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا مصنف نے ایک فرد خاص یعنی تصور برسمہٖ کو اختیار کرلیا۔ کیونکہ تصور برسمہٖ تصور بوجہ ما کو مستلزم ہے یعنی تصور برسمہٖ سے تصور بوجہ ما بدرجۂ اولیٰ حاصل ہوجائیگا۔ اور اگر کوئی یوں کہے کہ مطلق کے دوسرے افراد بھی ہوسکتے تھے جو برسمہٖ کے علاوہ ہیں تو اس کا کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اور مصنف کا لفظ اولیٰ کہنا اس کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

(نوٹ) اس موقع پر یہ بات فائدہ سے خالی نہیں کہ توقف کے معنیٰ بیان کردیئے جائیں توقف ایک شئ کا دوسری شئ پر موقوف ہونا ان پر جس پر شئ موقوف ہوتی ہے اسکا نام موقوف علیہ

ہے اور جو شی موقوف ہوتی ہے اسکا نام موقوف ہے۔ اور اس کیفیت کا نام توقف ہے اور موقوف، موقوف علیہ کے درمیان موقوف ہونے کی نسبت پائی جاتی ہے۔

انسام توقف :۔ توقف کی دو صورتیں ہیں۔ اول لولاہ لا امتنع اگر موقوف علیہ نہ ہو تو موقوف کا پایا جانا محال ہو جائے۔ دوسری قسم مصحح الدخول فاء۔ مطلب یہ ہے کہ اگر موقوف علیہ نہ پایا جائے تو بھی موقوف کا پایا جانا ممکن ہے۔ البتہ اگر وہ موقوف ہو تو بصیرۃ تامہ حاصل ہو جاتی ہے۔ فیہ نظر سے شارح نے جو اعتراض ذکر کیا ہے اسکا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس جگہ تصور کو تصور برسمہ مراد ہے اور شروع سے علی وجہ البصیرۃ شروع کرنا مراد ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ علم علی وجہ البصیرۃ شروع کرنا اسکے تصور برسمہ پر موقوف ہے۔ لہٰذا اس معنیٰ کے لحاظ سے توقف کے معنی لولاہ لا امتنع کے ہوں گے۔

اعتراض :۔ اس جواب پر یہ نقض کیا جا سکتا ہے کہ علی وجہ البصیرۃ جسطرح تصور برسمہ سے ممکن ہے۔ اسی طرح حد تام سے بھی ہو سکتا ہے لہٰذا یہ جواب صحیح نہیں ہے کہ شروع علی وجہ البصیرۃ تصور برسمہ پر موقوف ہے۔ اور توقف سے لولاہ لا امتنع مراد ہے لہٰذا توقف کے معنی اول کے بجائے مصحح لدخول فا کے معنی لینا پڑیگا کہ علی وجہ البصیرۃ شروع کرنے کیلئے تصور برسمہ معین و مددگار ہے۔

الجواب :۔ مسئلہ شروع کتاب یا اس علم کی ابتدار کا ہے۔ شروع کرتے وقت علم کی حد کس طرح حاصل ہو جائے گی یہ تو محال ہے کیونکہ ہر علم کی حقیقت یا تو اس کے تمام مسائل ہوتے ہیں یا تمام معلومات ہوا کرتی ہیں۔ ابھی شروع میں یہ مسائل کیسے معلوم ہو جائیں گے۔ لہٰذا ان مسائل کے حاصل ہونے سے پہلے اس علم کی حقیقت کا ادراک محال ہے۔ لہٰذا ابتدار کرتے وقت تعریف حد کے ذریعہ محال ہے اگر تعریف ممکن ہے تو وہ برسمہ ہی ہو سکتی ہے۔ لہٰذا ہماری یہ بات درست ہے کہ شروع علی وجہ البصیرۃ کے لئے تصور برسمہ توقف بالمعنی الاول ہے یعنی لولاہ لا امتنع۔

قولہ وقف علی جمیع مسائلہ اجمالاً ۔ شروع کرنیوالا جب اس علم کا برسمہ تصور کریگا تو وہ جمیع مسائل پر اجمالاً واقفیت حاصل کرلے گا۔ صرف علم کے تصور برسمہ کے حاصل ہو جانے ہی سے اس علم کے جمیع مسائل اجمالاً یا تفصیلاً حاصل نہیں ہوا کرتے۔

الجواب :۔ اس جگہ شارح کی مراد اس کے وہ جمیع مسائل پر واقف ہو جائیگا یہ ہے کہ اس پر تمام مسائل کے جان لینے کی استعداد پیدا ہو جائے گی۔ مثال کے طور پر علم نحو کے پڑھنے والے کو یہ قاعدہ معلوم ہے کہ معرب کا آخر عامل کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے۔ اور مبنی کا آخر تبدیل نہیں ہوتا۔ اس اصول کے بعد جب اس کے سامنے معرب یا مبنی کی بحث آئیگی عوامل کے اعتبار سے اسم کا آخر تبدیل ہوتے یا تبدیل نہ ہوتے دیکھے گا تو سمجھ لے گا کہ یہ معرب ہے یا مبنی ہے۔

خلاصہ کلام یہ نکلا کہ علم کے تصور برسمہ حاصل ہو جانے کے بعد اس علم کے مخصوص مسائل معلوم

ہوجاتے ہیں۔ کیونکہ رسم سے جو تعریف ہوتی ہے وہ خاصہ ہی کے ذریعہ کی جاتی ہے جیسے انسان کی تعریف ضاحک یا حیوان ضاحک یا ماشئ ضاحک سے کرنا۔

واما علی بیان الحاجة الیه فلانه لولم یعلم غایة العلم والغرض منه لکان طلبه عبثا واما علی موضوعه فلان تمایز العلوم بحسب تمائز الموضوعات فان علم الفقه مثلا انما یمتاز عن علم اصول الفقه بموضوعه لان علم الفقه یبحث فیه عن افعال المکلفین من حیث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وعلم اصول الفقه یبحث فیه عن الادلة الشرعیة السمعیة من حیث انها تستنبط منها الاحکام الشرعیة فلما کان لهذا موضوع ولذلک موضوع آخر صار علمین متمایزین منفردا کل واحد منهما عن الآخر فلولم یعرف الشارع فی العلم ان موضوعه ای شئ هو لم یتمیز العلم المطلوب عنده ولم یکن له فی طلبه بصیرة

ترجمہ اور بہر حال اس کی جانب حاجت کے بیان پر (یعنی شروع فی المنطق) منطق کی ضرورت کے بیان پر موقوف ہے۔ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ علم کی غایت کو نہ جانے گا تو اسکا طلب کرنا بیکار ہوگا۔ (عبث کام ہوگا)۔ اور بہر حال (منطق کا شروع کرنا) اس کے موضوع بیان کرنے پر موقوف ہے۔ تو اس لئے کہ علوم کا امتیاز موضوعات کے امتیاز سے ہوا کرتا ہے کیوں کہ علم فقہ مثلاً بیشک ممتاز ہے۔ علم اصول فقہ سے اپنے موضوع کیوجہ سے کیونکہ علم فقہ میں مکلفین کے افعال سے بحث کی جاتی ہے اس حیثیت سے کہ وہ حلال ہیں۔ یا حرام ہیں اور صحیح ہیں! اور فاسد ہیں۔ اور علم اصول فقہ اس میں ان دلائل سے بحث کی جاتی ہے۔ جو سماع سے ثابت ہیں اس حیثیت سے استنباط کئے جاتے ہیں کہ ان سے شریعت کے احکام معلوم ہوں پس جب اس علم کے لئے ایک موضوع ہے۔ اور اس کے لئے دوسرا موضوع ہے تو وہ دونوں دو ممتاز علم ہوگئے۔ اس حال میں کہ ہر ایک ان دونوں میں سے دوسرے سے ممتاز اور جداگانہ ہے۔ پس اگر شارع فی العلم نے اس کو نہیں پہچانا کہ اس علم کا موضوع کیا چیز ہے۔ تو وہ علم اس کے ذہن میں دوسرے علم سے ممتاز نہ ہوگا اور اس کو اس علم کے حاصل کرنے میں کوئی بصیرة بھی نہ ہوگی۔

تشریح لکان طلبه عبثا اس علم کا طلب کرنا اس کے لئے بیکار ہوگا۔ کارآمد نہ ہوگا شروع فی العلم کے لئے جہاں دوسری چیزیں ضروری ہیں۔ وہاں یہ بھی ضروری ہے کہ طالب کے ذہن میں اس علم کا مفاد بھی ہو۔ کیوں کہ کسی علم کا شروع کرنا اختیاری فعل ہے۔ اور فعل اختیاری بغیر کسی مفاد کے شروع نہیں کیا جاسکتا۔ یہ الگ بات ہے کہ اس کے

ذہن میں فائدہ ہو۔ وہ یقین کے درجہ میں ہو یا ظن کے۔ ورنہ اس علم کا شروع کرنا ممتنع ہوگا۔
فن حکمت کا ایک اصول ہے کہ فاعل مختار سے افعال اختیاریہ کا صدور بغیر تصور کے ناممکن ہے۔ کہ اس فعل کا فائدہ کیا ہے۔ نیز ساتھ ہی یہ امر بھی ضروری ہے کہ جتنی محنت ومشقت طالب اس کے حاصل کرنے میں صرف کر رہا ہے۔ حاصل ہونے والا مفاد اس کے مطابق اور معتدبہ نوعیت کا حاصل ہوگا ورنہ اس کا طلب کرنا عرف میں بیکار سمجھا جائیگا۔
قولہ فلان تمایز العلوم۔ موضوع پر اس علم کا شروع کرنا اس وجہ سے موقوف ہے۔ اس لئے کہ ایک علم دوسرے علم سے موضوع کیوجہ سے ممتاز ہوا کرتا ہے اس لئے کہ علم میں شئی کے ذاتی عوارض سے بحث کی جاتی ہے۔ اور انہیں کے احکام بیان کئے جاتے ہیں۔ اس لئے علم کے شروع کرنے سے پہلے اس کے موضوع کا ذکر کر دینا ضروری ہوتا ہے۔ یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ موضوع کبھی مطلق ہوتا ہے جیسے علم الحساب کا موضوع عدد ہے اس میں کسی عدد کی خصوصیت یا قید نہیں ہے بلکہ مطلق عدد ہے مگر حکمت طبعی کا موضوع جسم طبعی ہے جس میں من انہ یستعد بالحرکۃ والسکون اس میں موضوع کو جہت کی قید سے مقید کر دیا گیا ہے۔ کبھی قید موضوع پر کثیر اشیاء شامل ہوتی ہیں۔ اور وہ کثیر اشیاء کسی امر ذاتی پر مشترک ہوتی ہے۔ جیسے علم ہندسہ ہے اسکا موضوع سطح خط اور جسم تعلیمی یعنی جسم کا طول وعرض وعمق بالفاظ دیگر مقدار۔ تو امر ذاتی میں یہ سب مشترک ہیں کبھی مختلف اشیاء کسی امر عرضی میں مشترک ہوتی ہیں جیسے کتاب اللہ۔ سنت رسول اللہ۔ اجماع قیاس۔ اس امر میں مشترک ہیں کہ یہ احکام تک پہونچانے والی ہیں۔

ولما کان بیان الحاجۃ الی المنطق ینساق الی معرفتہ برسمہ اوردھما فی بحث واحد وصدر البحث بتقسیم العلم الی التصور فقط والتصدیق لتوقف بیان الحاجۃ الیہ علیہ فقال العلم اما تصور فقط وھو حصول صورۃ الشئ فی العقل او تصور معہ حکم و ھو اسناد امر الی امر آخر ایجابا او سلبا ویقال للمجموع تصدیق۔

ترجمہ اور جبکہ حاجت الی المنطق کا بیان منطق کی معرفت برسمہ تک پہنچا دیتا ہے اس لئے مصنف ماتن نے ان دونوں (حاجت الی المنطق۔ تعریف منطق) کو ایک ہی بحث میں لے آئے ہیں (بیان کر دیا) اور علم کی تقسیم تصور فقط اور تصدیق ہی سے بحث کا آغاز فرمایا اس لئے کہ اس کی طرف حاجت کا بیان اس پر (منطق کی تعریف پر) موقوف تھا۔ پس فرمایا (ماتن نے کہ) علم یا تصور فقط ہوگا۔ اور وہ عقل میں کسی شئی کی صورت کا

حاصل ہونا ہے یا تصور معہ الحکم ہے۔ اور وہ ایک امر کی اسناد کرنا ہے۔ دوسرے امر کی جانب ایجاباً یا سلباً اور اس کے مجموعہ کو تصدیق کہا جاتا ہے۔

تشریح قولہ ولما کان۔ جیسا کہ مصنف نے پہلے بیان کیا تھا کہ مقدمہ۔ امور ثلاثہ (حد، موضوع غرض و غایت) کو بیان کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ ماتن نے ان (۳) بیان کو اس طرح تقسیم کر دیا ہے۔ کہ دو چیزوں کو (حد اور حاجت الی المنطق کو) ایک بحث میں اور موضوع منطق کو اس سے علاحدہ بحث میں بیان کیا ہے۔

اعتراض:۔ (۱) تینوں امور کو الگ الگ بیان نہیں کر دیا (۲) اگر ایک ساتھ بیان کرنا تھا تو تینوں کو ایک بحث ہی میں بیان فرماتے (۳) یا پھر اسطرح کرتے کہ موضوع اور بیان حاجت ایک ساتھ اور تعریف کو اس سے جدا بیان کرتے۔

الجواب:۔ شارح نے سوالات کو پیش نظر رکھ کر غالباً لکھا ہے کہ چونکہ حاجت الی المنطق کے بیان سے منطق کی تعریف بھی سمجھ میں آجاتی ہے۔ اس لئے ان دونوں کو ایک ہی بحث میں ذکر کر دیا گیا۔ اور موضوع منطق کو علاحدہ بحث میں ذکر فرمایا۔ یعنی ماتن نے تمہید میں یہ سمجھایا کہ منطق کی ضرورت کیوں واقع ہوئی اور یہ کہ منطق لوگوں کیلئے کس درجہ ضروری ہے۔ اسی ذیل میں اس کی تعریف بھی ذکر کرنی پڑی۔ لہٰذا جب یہ معلوم ہوا کہ علم منطق ذہن کو خطا فی الفکر سے بچاتا ہے۔ اور یہی منطق کا خاصہ بھی ہے تو ضمناً رسم منطق کا بیان بھی ہو گیا کیوں کہ رسم کے بیان میں امور خارجیہ ہی کو اختیار کیا جاتا ہے جیسے انسان کی تعریف ضاحک سے کرنا یا کاتب سے اور یا ماشی سے۔

اعتراض:۔ ایک لطیف اشکال اس موقعہ پر یہ ہے کہ بیان حاجت کے ذیل میں جسطرح رسم منطق مفہوم ہوتی ہے۔ ٹھیک اسی طرح موضوع کو اگر ماتن بیان کرتے تو بھی رسم منطق سمجھ میں آجاتی۔ اس لئے وجہ ترجیح تام نہیں معلوم ہوتی۔

الجواب:۔ ماتن کا مقصد یہ نہیں ہے کہ دونوں کو (یعنی بیان حاجت اور رسم منطق) ایک ساتھ جمع کرنیکا کیا سبب ہے بلکہ تاویل یہ کرنا چاہتے ہیں کہ ان دونوں کو الگ الگ ذکر کیوں نہ کر دیا گیا جسطرح موضوع کو علاحدہ ذکر فرمایا ہے وہ سبب یہ ہے کہ بیان حاجت اور رسم منطق میں کمال اتصال پایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ دونوں میں ہر ایک اس امر پر مشتمل ہے کہ جس پر شروع فی العلم موقوف ہے۔ یعنی تصور بوجہ ما، اس لئے دونوں کو ایک ساتھ ذکر کرنے کی وجہ تام ہے۔

قولہ وصدر البحث بتقسیم العلم۔ بحث کا آغاز علم کی تقسیم سے فرمایا۔ کتاب المطالع کے مصنف نے کہا ہے کہ حاجت کو اگر بیان ہی کرنا تھا تو اتنا کافی تھا کہ علم کی دو قسمیں ہیں اول بدیہی۔ دوم نظری۔ اور نظری کو بطریق نظر و فکر بدیہی سے حاصل کرتے ہیں اس کی کیا ضرورت

تھی کہ پہلے علم کی تقسیم تصور و تصدیق کی طرف کریں۔ پھر ان دونوں کو بدیہی اور نظری کی طرف منقسم کیا جائے۔ شارح قطب الدین کا یہ قول المطالع میں مذکور ہے مگر شمسیہ کی شرح قطبی لکھتے وقت بیان حاجت علم کی تقسیم پر موقوف ہے جبکہ شرح مطالع انہوں نے پہلے لکھی تھی اور قطبی بعد میں تصنیف کی ہے۔ الجواب :۔ اس جگہ یعنی قطبی میں شارح نے اپنی بات نہیں کہی بلکہ قوم کا کلام نقل کیا ہے۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ اس جگہ منطق کی دونوں اقسام یعنی موصل الی تصور المجہول۔ اور موصل الی تصدیق المجہول کی طرف حاجت کو ثابت کرنا مقصود ہے۔ اور یہ مقصد اسی وقت پورا ہو سکتا ہے۔ جب پہلے علم کی تقسیم تصور و تصدیق کی طرف بیان کر دی جائے اور اسطرح کہا جائے کہ اصولاً علم کی دو قسمیں ہیں بدیہی اور نظری۔ ان میں سے جو بدیہی ہے اس سے اس کے نظری کو بطریق نظر و فکر حاصل کرتے ہیں۔ اور اسے حاصل کرنے۔ مقدمات کی ترتیب دینے اور پھر ان سے حد اوسط کے استخراج اور نتیجہ نکالنے میں عموماً غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں۔
لہٰذا ایسے قانون کی ضرورت پڑی جس کی رعایت نظر و ترتیب میں ذہن کو خطا سے بچائے خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگر پہلے علم کی تقسیم تصور و تصدیق کی جانب نہ کی جاتی اور نہ بیان کیا جاتا کہ انمیں سے ہر ایک کی دو دو اقسام ہیں۔ یعنی بدیہی اور نظری۔ تو منطق کے دونوں اجزاء معرف اور حجت کی طرف احتیاج نہ ثابت ہو پائی۔ اس لئے کہ ایک احتمال یہ بھی تو ہے کہ تمام تصورات یا تمام تصدیقات بدیہی ہوں تو اس صورت میں کسی موصل الی التصور کی ضرورت ہوتی نہ موصل الی التصدیق کی حاجت پڑتی

اقول العلم اما تصور فقط ای تصور لاحکم معہ ویقال لہ التصور الساذج کتصورنا الانسان من غیر حکم علیہ بنفی او اثبات واما تصور معہ حکم ویقال للمجموع تصدیق کما اذا تصورنا الانسان وحکمنا علیہ بانہ کاتب اولیس بکاتب۔

ترجمہ شارح قطب الدین رازی نے فرمایا۔ میں کہتا ہوں علم یا تصور فقط ہوگا یعنی وہ تصور کے اس کے ساتھ کوئی حکم نہ ہو اور اس کو تصور ساذج کہا جاتا ہے جیسے ہمارا تصور کرنا انسان کا۔ اس پر کسی نفی یا اثبات کا حکم عائد کئے بغیر۔ اور یا وہ تصور ہوگا کہ اس کے ساتھ حکم بھی ہو۔ اور مجموع کو تصدیق کہا جاتا ہے۔ جیسے جب ہم نے انسان کا تصور کیا اور اس پر حکم لگایا کہ وہ کاتب ہے یا کاتب نہیں ہے۔

تشریح قولہ العلم اما تصور فقط۔ اصولی طور پر علم کی اولاً دو قسمیں ہیں۔ زیادتی معلومات کیلئے ہم ذیل میں علم کی اقسام بالتفصیل بیان کرتے ہیں۔ اوّل علم حضوری۔

دوم علمی حصولی ۔ ان میں سے ہرایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ یعنی علم حضوری قدیم ۔علمی حضوری حادث اور علمی حصولی قدیم ۔علم حصول حادث ۔ مثال علم حضوری قدیم علم باری تعالیٰ ۔ دوم علم حصولی حادث کی مثال جیسے ممکنات کو اپنی ذات وصفات کا علم حضوری ہے۔ اور حادث بھی ۔علم حصولی قدیم کی مثال حکماء کے نزدیک عقول عشرہ کو کائنات عالم کا علم ۔ علم حصولی حادث کی مثال جیسے انسان کا علم جو اس کی ذات وصفات کے علاوہ ہو۔

تفصیل اقسام علم چونکہ علم مبدأ انکشاف ہے ۔ اور انکشاف کے لئے منکشف اسم فاعل اور منکشف اسم مفعول کا ہونا ضروری ہے ۔ جب ہی انکشاف ممکن ہے۔ اول معلوم دوسرا عالم کہلاتا ہے ۔ پھر چونکہ معلوم کا انکشاف وجود معلوم کے بغیر ممکن نہیں ہے ۔ اس لئے ضروری ہے کہ معلوم عالم کے پاس موجود ہو۔ لہذا علم کی تعریف اس طرح ہو گی کہ علم کی تعریف جو عالم کے پاس بنفسہ موجود ہو ۔ یا بوصفہ موجود ہو۔ اگر معلوم بنفسہ عالم کے پاس موجود ہے تو وہ علم حضوری ہے ۔ اور اگر بوصفہ موجود ہے تو علم حصولی معلوم ہوا ۔ کہ علم حضوری میں معلوم بذاتہ عالم کے پاس موجود رہتا ہے ۔ اور علم حصولی میں اس کی صورت یا مثال موجود ہوتی ہے اس کا دوسرا نام علم انطباعی، علم ارتسامی بھی ہے ۔ اور اگر یہ یعنی عالم حادث ہے ۔ یا قدیم ۔ اگر حادث ہے تو علم بھی قدیم ہوگا ۔ اور حادث ہے تو علم بھی حادث ہوگا ۔

اس تمہید کے بعد اب یہ آسانی سے ذہن نشین ہو جائیگا ۔ کہ تصور و تصدیق کا مقسم مطلق علم ہے ۔ یا علم حصولی ہے ۔ قوم کے درمیان اس بارے میں اتفاق ہے کہ علم حصولی ہی تصور و تصدیق کا مقسم ہے ۔ اور اس میں بھی اتفاق ہے کہ تصور و تصدیق کی طرف علم حصولی حادث ہے منقسم ہوتا ہے ۔ اور علم حصولی قدیم ۔علم حضوری حادث ۔ علم حضوری قدیم نہ نظری ہوتے ہیں نہ بدیہی البتہ علم حصولی قدیم تصور بھی ہو سکتا ہے اور تصدیق بھی ۔

قاضی مبارک کی یہی رائے ہے مگر صاحب قسمات اس کو نہیں مانتے ہیں۔

قولہ اما تصور فقط ۔ وہ تصور جس کے ساتھ حکم نہ ہو۔ اس کی چند صورتیں ہیں۔ واحد ہو یعنی دوسرے تصور سے مرکب نہ ہو۔ جیسے زید۔ مرکب ہو مگر مرکب اضافی ہو جیسے غلام زید یا مرکب تقییدی ہو جیسے الحیوان الناطق ۔ یا مرکب تام ہو مگر اس کی نسبت میں شک ہو ۔ جیسے زید قائم ۔ وغیرہ سب تصور کی صورتیں ہیں ۔ قضیہ شرطیہ کے جو اجزاء ہوتے ہیں حکم چونکہ ان پر بھی مقصود نہیں ہوتا اس لئے وہ بھی تصور میں داخل ہیں۔

اعتراض :۔ مناطقہ کا قول ہے کہ قضیہ شرطیہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے یعنی شرط و جزاء سے اور اوپر تم نے اس کو تصور میں داخل کیا ہے ۔

الجواب :۔ وہ بالقوۃ قضیہ ہوتے ہیں، بالفعل وہ قضیہ اس لئے نہیں ہوتے کہ حروف شرط و جزاء داخل ہونے کے بعد قضیہ میں کوئی حکم نہیں مقصود ہوتا اس لئے ان کو مجازاً قضیہ کہدیا جاتا ہے۔

قولہ مع حکم۔ یہاں سے تصدیق کا بیان ہے کہ وہ تصور جس کے ساتھ حکم بھی ملا ہوا ہو۔

اعتراض :۔ کوئی ایسا تصور نہیں ہے جس پر حکم نہ پایا جاتا ہو مثلاً یہ فلاں شئی کا تصور ہے لہذا تصور ساذج کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔

الجواب :۔ تصور کے ساتھ جو حکم پایا جاتا ہے وہ محض ضمنی اور اعتباری ہے اور تصدیق میں حکم صریح ہوتا ہے۔ دونوں میں فرق ہے۔

اما التصور فهو حصول صورة الشئ في العقل فليس معنى تصورنا الانسان الا ان ترتسم صورة منه في العقل بها يمتاز الانسان عن غيره عند العقل كما تثبت صورة الشئ في المرأة الا ان المرأة لاتثبت فيها الامثل المحسوسات والنفس مرأة تنطبع فيها مثل المعقولات و المحسوسات فقوله وهو حصول صورة الشئ في العقل اشارة الى تعريف مطلق التصور دون التصور فقط لانه لما ذكر التصور فقط ذكر امرين احدهما التصور المطلق لان المقيد اذا كان مذكورا كان المطلق مذكورا بالضرورة وثانيهما التصور فقط اى الذى هو التصور الساذج۔

ترجمہ بہرحال تصور تو وہ شئی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا ہے بس نہیں ہیں معنیٰ ہمارے تصور دو الانسان ،، کے مگر یہ کہ اس کی صورت عقل (ذہن) میں مرتسم ہوجائے (چھپ جائے) جس کے ذریعہ انسان اپنے غیرے (ماسوا سے) عقل کے نزدیک ممتاز ہوجائے جسطرح شئی کی صورت آئینہ میں مرتسم ہوجاتی ہے البتہ مرأۃ (آئینہ) میں مرتسم نہیں ہوتی۔ مگر محسوسات کی امثال (صورتیں) اور نفس ایسا آئینہ ہے کہ اس میں معقولات اور محسوسات ہر ایک کی صورتیں چھپ جاتی ہیں۔ لہذا پس ماتن کا قول دھو حصول صورۃ الشئ فی العقل۔ مطلق تصور کی تعریف کی جانب اشارہ ہے نہ کہ تصور فقط، اس لئے کہ جب اس نے تصور فقط کو ذکر کیا تو تحقیق اس نے دو امور کو ذکر کیا اول ان میں سے تصور مطلق کو۔ کیونکہ جب مقید مذکور ہوتا ہے تو بالضرور وہاں مطلق بھی مذکور ہوا کرتا ہے۔ امر دوم تصور فقط کو۔ یعنی وہ جو کہ تصور ساذج ہے۔

تشریح قولہ اما التصور فهو حصول۔ تصور فقط میں دو چیزیں پائی جاتی ہیں۔ اول لفظ تصور۔ دوم لفظ فقط۔ یعنی تصور کا بغیر حکم ہونا۔ تصدیق یہ علم کی قسم ثانی ہے اس میں بھی دو چیزیں پائی جاتی ہیں۔ اول تصور۔ دوم حکم۔ معلوم ہوا مذکورہ دونوں اقسام (یعنی تصور فقط

اور تصور مع الحکم میں ایک چیز مشترک ہے اور وہ ہے تصور۔ اور مع الحکم تصدیق کے ساتھ خاص ہے اور عدم الحکم تصور کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس لئے اگر تصور کو بیان کر دیا جائے اور ایسے ہی حکم کو بیان کر دیا جائے تو اسے عدم الحکم خود بخود سمجھ میں آجائیگا۔ اس طریق بیان سے دونوں قسموں کا بیان ہو جاتا ہے چنانچہ اسی لئے شارح نے تصور اور حکم دونوں کی تعریف کی ہے۔

قولہ فہو حصول صورۃ الشئی فی العقل۔ آیا علم بدیہی ہے کہ اس کی تعریف کی حاجت نہیں ہے۔ یا علم نظری ہے کہ اس کے لئے تعریف بیان کرنا ضروری ہے اس کے بغیر کام نہ چلے گا۔ امام رازی علم کو بدیہی مانتے ہیں۔ ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ علم وجدانی کیفیت ہے جیسے بھوک اور پیاس وغیرہ امور طبعیہ۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا شخص جسے اصطلاحی طور پر تصورات کا علم نہ ہو نہ حد نہ رسم وغیرہ کے حاصل کرنیکا اسے تجربہ ہو۔ نہ یہ معلوم ہو کہ نامعلوم کو معلوم سے کس طرح حاصل کیا جاتا ہے جب ایسے شخص سے سوال کیا جائے کہ فلاں شخص کو جانتے ہو تو جواب میں وہ یہ کہتا ہے کہ ہاں میں اس کو جانتا ہوں۔ یا یہ کہتا ہے کہ میں اس کو نہیں جانتا۔ گویا احد الامرین کو جواب میں اختیار کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس کو سوال کے مفہوم کا علم حاصل تھا یہی اس کے بدیہی ہونے کی دلیل ہے تیسری دلیل ان کی یہ ہے کہ علم ہی مبدا انکشاف ہے۔ اور اگر علم بھی نظری ہوگا تو دور لازم آئیگا۔ اور دور باطل ہے لہذا علم کا نظری ہونا بھی باطل ہے۔ بعض کا قول ہے کہ علم نظری ہے۔ اگر بدیہی ہوتا تو علم کی حقیقت کے موضوع پر سابقہ میں باہم اختلاف نہ ہوتا۔

علم کو نظری ماننے والوں کی دو جماعتیں ہیں۔ اول جماعت یہ کہتی ہے کہ علم نظری بھی ہے۔ اور اس کی تعریف بھی بہت دشوار ہے امام غزالیؒ کی رائے یہی ہے۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ جب محسوسات کی جامع و مانع تعریف دشوار ہے تو معقولات کی کہاں سے آسان ہو جائے گی وہ تو اور بھی مشکل ہے۔ دوسری جماعت جو علم کو نظری مانتی ہے ان کے نزدیک علم ممکن التحدید ہے۔ تعریف کرنا اسکی ممکن ہے۔ کیوں کہ علم از مقولہ کیف ہے اور کیف اجناس عشرہ میں سے ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ ہر جنس کے لئے کوئی فصل ضروری ہے۔ اور جنس کے لئے جنس بھی ہو۔ اور فصل بھی ہو تو اس کی حد ہو سکتی ہے نتیجہ یہ ہے کہ علم کیلئے بھی حد (تعریف) ہے اور حد نظری کا خاصہ ہے لہذا علم نظری ہوگا اور اس کو بذریعہ حاصل کرنا ممکن ہوگا۔

سوال یہ ہے کہ علم نظری کی حدود کیا ہیں۔ تو علم کی بہت سی تعریفات ہیں پانچ معنی تو آپ مرقات میں پڑھ چکے ہیں۔ بعض ہم ذکر کرتے ہیں۔

(۱) وہ صورت جو شئی کی عقل کے نزدیک حاصل ہو۔ یہ صورت ماہیت کے اعتبار سے متحد مگر تشخص کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے جمہور فلاسفہ کی یہی رائے ہے وہ اشیاء کیلئے ذہنی وجود کے قائل ہیں

(۲) الحاضر عند المدرک۔ مدرک کے نزدیک جو حاضر ہو۔ یہ لوگ کہتے ہیں جنکا قول یہ ہے کہ جب تک شئی حاصل نہ ہو اسوقت تک شئی کا انکشاف نہیں ہوتا۔ محب اللہ بہاری سلمہ کی یہی ہے۔

(۳) قبول النفس لتلک الصورۃ۔ نفس کو اس صورت کا قبول کر لینا۔ یہ ان فلاسفہ کا قول ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ علم نام ہے صورت کا مدرک کے ذہن میں منقش ہو جانیکا۔ اس تعریف کی روسے علم از قسم معقولہ الفعال ہوگا۔

(۴) بعض کہتے ہیں علم ایک نور ہے جو قائم بنفسہ ہے وہ کسی مقولہ کے تحت داخل نہیں ہے۔

(۵) علم بسیط صفت ہے۔ ذات اضافت ہے جو مدرک کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ اور اس پر امتیاز اشیاء کا دارومدار ہے۔ ماتریدیہ کی یہی رائے ہے اس کو وہ حالت انجلائیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۶) شیخ ابوالحسن اشعری کے نزدیک علم وہ ہے جو من قام بہ کو عالم ہونا بتاتے۔

(۷) علم اعتقاد جازم کا نام ہے جو موجب صحیح کے مطابق ہو امام فخر الدین رازی نے علم کی یہی تعریف ذکر کی ہے

(۸) العلم ہو صفۃ توجب۔ علم ایک وصف ہے جو اپنے محل (یعنی عالم) کو دیگر معانی کے درمیان امتیاز دیتی ہے، وہ نقیض کا احتمال نہیں رکھتی۔ متکلمین کے نزدیک علم کی پسندیدہ تعریف یہی ہے مگر یہ تعریف علوم عادیہ کو شامل نہیں ہے۔

(۹) الاضافۃ الحاصلۃ بین العالم والمعلوم۔ وہ نسبت جو عالم اور معلوم کے درمیان قائم ہو۔ جمہور متکلمین کے نزدیک علم کی یہی تعریف ہے۔

(۱۰) اشاعرہ نے اس پر صرف اتنا اضافہ کیا ہے کہ علم صفت حقیقیہ ہے جو عالم اور معلوم کے درمیان قائم ہوتی ہے۔

(۱۱) کسی شئی کو جوں کا توں کما ہو کا اعتقاد کر لینا۔ بعض معتزلہ کے نزدیک علم کی یہی تعریف ہے۔

(۱۲) علم ہو صفۃ یتجلیٰ بہ المذکور من قامت ہی بہ۔ علم ایک وصف ہے جس سے شئی مذکور اس شخص کے سامنے روشن ہو جاتی ہے جس میں وہ صفت موجود ہو۔

(۱۳) سیدنا امام مالکؒ نے فرمایا۔ علم ایک نور ہے جس کی روشنی میں اشیاء کی حقائق ایسے ہی نظر آنے لگتی ہیں جسطرح آفتاب کی روشنی میں سیاہ و سفید چیزیں نظر آتی ہیں۔

(۱۴) علم شئی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا۔ یعنی علم درحقیقت صورت واصلہ کا نام ہے۔ صورت کے حصول کا نام علم نہیں ہے اس لئے حصول صورت سے الصورۃ الحاصلۃ من الشئی مراد ہے اور صورۃ الشئی کے مابین فرق یہ ہے کہ اول میں شئی سے صورت کا حاصل ہونا عام ہے اس سے کہ صورۃ اور شئی ایک دوسرے کے موافق ہوں یا نہ ہوں۔ اور صورۃ الشئی میں صورت اور شئی دونوں میں مماثلت ضروری ہے۔

صورۃ الشئ بصورت اضافت مانا جائے تو اس تعریف سے جہل مرکب علم سے خارج ہو جائیگا کیونکہ جہل مرکب میں شئی اور صورت شئ میں موافقت نہیں ہوتی۔

نیز یہ بات بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اس جگہ (یعنی علم کی تعریف میں) صورت کے معنی جو مشہور اور متعارف ہیں اس سے شکل اور اسکی ہیئت مراد نہیں ہیں بلکہ شئ کی وہ مثل جس سے شئ ماسوا سے ممتاز ہو جائے اور مثل کا جو ذہن میں ہوتا ہے اور اس پر خارجی خصوصیات مرتب نہیں ہوتیں اسکو اہل منطق وجود ذہنی سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا نام ظلی وجود ہے (وجود ظلی کا تذکرہ آپ ملاحسن میں پڑھ لیں گے)

بہرحال شارح نے بہا یمتاز الانسان عن غیرہ لکھ کر اسی کیطرف اشارہ فرمایا ہے۔ تعریف کے الفاظ ہیں حصول صورۃ الشئ فی العقل۔ اس میں لفظ فی بمعنی عند کے لیا جانا چاہئے۔ تاکہ تعریف جزئیات وکلیات دونوں کے حصول کو عام اور شامل ہو جائے نیز وہ جزئیات جو مادیہ ہیں تعریف سے نکل جائینگی اس لئے کہ علمائے منطق کے نزدیک جزئیات وکلیات خواہ مادی ہوں یا غیر مادی سب کا نفس ناطقہ ادراک کرتی ہے اور نفس ہی ان کی مدرک ہے دوسری قوتوں یعنی دیگر قویٰ کی جانب اس کی نسبت ٹھیک ایسی ہی ہے جیسے کاٹنے کی نسبت چھری چاقو وغیرہ کی طرف یعنی کاٹنے والا تو انسان ہے اور چھری چاقو اس قطع کے لئے محض واسطہ ہیں۔

مگر علمائے متاخرین مناطقہ یہ کہتے ہیں کہ کلیات اور جزئیات دونوں کے مدرک ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ کلیات کا ادراک نفس ناطقہ اور جزئیات کا ادراک قوی کرتے ہیں یعنی دیگر آلات۔ سوال یہ ہے کہ جزئیات غیر مادیہ اور کلیات کی صورتوں کو مثال کے طور پر محبت عداوت۔ رنجش وغیرہ کا ادراک بالاتفاق نفس ناطقہ ہی کرتا ہے اور یہ نفس ناطقہ میں ہی چھپتی اور مرتسم ہوتی ہے۔

مگر جزئیات مادیہ کی صورتیں بعض کہتے ہیں یہ بھی نفس ناطقہ میں چھپتی ہیں۔

اور بعض کا قول ہے کہ آلات میں یعنی قویٰ میں۔

آپ نے مشہور تعریف پڑھی تھی العلم حصول صورۃ الشئ فی العقل اس میں حرف فی مذکور ہے اور ظرفیت کے لئے آتا ہے۔ اس لئے کہ فی کا مدخول اپنے ماقبل کا ظرف ہوگا اور مدخول اس کے لئے مظروف واقع ہوگا۔ اور جب صورت عقل میں حاصل ہوئی تو عقل ظرف اور صورت مظروف ہوئی مثلاً اہل عرب کا مقولہ ہے الدراھم فی الکیس۔ دراہم تھیلی میں ہیں تو دراہم تھیلی کے لئے مظروف اور تھیلی دراہم کے لئے ظرف ہیں۔ اور بعض مناطقہ کے نزدیک عقل میں جزئیات کا حصول نہیں ہوتا وہ تو صرف کلیات کا ادراک کرتی ہے۔ جزئیات کے لئے وہم ظرف ہے۔ لہٰذا اشکال ہوگا کہ علم سے صرف کلیات مراد ہیں۔ تعریف جزئیات کو شامل نہیں ہے۔

جواب اسکا یہ ہے کہ ی کو عند کے معنی میں لے لیا جائیگا۔ اور اشکال وارد نہ ہوگا اور لفظ عند اصطلاح میں اس چیز کے ساتھ خاص ہوتا ہے جو اپنے مدخول کے ساتھ خصوصیت کے ساتھ منسوب ہو اگر غور کیا جائے تو شارح کی عبارت بھا یمتاز الانسان من غیرہ اسی خصوصی انتساب کی جانب اشارہ کرتی ہے۔

اعتراض :۔ چونکہ مبادی عالیہ عقل سے بالاتر ہیں۔ اور ان کا علم بھی شئی کی ذات کے حاضر ہونے سے ہوا کرتا ہے اس میں حصول صورۃ شئی کافی نہیں ہوتا لہذا یہ تعریف علم کی مبادی عالم کو شامل نہ ہوگی۔

الجواب :۔ اس جگہ ان علوم کی تعریف کی گئی ہے جو اوسط درجہ کے انسانوں کے ذہنوں میں حاصل ہوں۔ اس لئے کہ علم سے وہی علم مراد لیا گیا ہے۔ کاسب اور مکتسب دونوں بن سکے اور مبادی عالیہ کا علم کاسب اور مکتسب دونوں ہی نہیں ہے۔
لہذا ہماری وہ تعریف اصطلاحی سے خارج ہے۔ فلا اشکال۔

اعتراض :۔ تعریف مذکور علم مبادی کو شامل نہیں ہے۔ اس لئے کہ عقل کا اطلاق باری تعالیٰ پر نہیں کیا جاتا۔

الجواب :۔ علم سے چونکہ علم حصولی مراد ہے۔ اس لئے علم حضوری اس میں داخل نہیں۔ نہ اس کی تعریف کی گئی۔

قولہ کما تثبت صورۃ الشئی۔ قوت مدرکہ انسانی میں صورتوں کے مرتسم ہونے کی شارح نے ایک حسی مثال ذکر کی ہے یعنی جسطرح محسوسات کی صورتیں آئینہ میں مرتسم ہوجاتی ہیں اس طرح معقولات کی صورتیں ذہن اور عقل میں چھپ جاتی ہیں۔

اعتراض :۔ سوال یہ ہے کہ آئینہ میں جو حصولی صورت پائی جاتی ہے وہ ذہنی ہے مگر عقل میں حصول صورت حقیقی ہوتا ہے۔ اس لئے حقیقی کو وہمی سے مثال دینا یا تشبیہ دینا غیر مناسب معلوم ہوتا ہے۔

الجواب :۔ اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ مصنف علم انسانی کے غیر حقیقی اور عارضی ناپائیدار بلکہ وہمی ہونے کی جانب اشارہ کرنا چاہتے ہیں تاکہ کسی صاحب علم وفن کو اپنے علم پر غرور نہ ہو یعنی جسطرح آئینہ کا علم محض توہم ہے حقیقت سے دور کا واسطہ نہیں ہے۔ علم انسانی بھی محض وہم ہے تعلق رکھتا اور ناپائیدار ہے۔

نکتہ :۔ آئینے مختلف ہوتے ہیں۔ صاف وشفاف۔ گدلا۔ میلا کچیلا۔ جب آئینہ ہوگا شئی کی کی صورت بھی اس قسم کی نظر آئے گی۔ ٹھیک اسی طرح عقول انسانیہ بھی العقول مختلف کے قبیل

سے مختلف الانواع اقسام ہیں۔ لہٰذا جس کی جیسی عقل ہوگی اسکا علم بھی اسی قسم کا ہوگا۔
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم فی نفسہ حسن ہے مگر اہل علم یا صاحب علم اسکے حسن کو غیر حسین کرسکتا ہے

فذلك الضمير اما ان يعود الى مطلق التصور او الى التصور فقط ولاجائز ان يعود الى التصور فقط لصدق حصول صورة الشئ فى العقل على التصور الذى معه حكم فلوكان تعريفا التصور فقط لم يكن مانعا لدخول غيره فيه فتعين ان يعود الضمير الى مطلق التصور الذى هو مرادف العلم دون التصور فقط فيكون حصول صورة الشئ فى العقل تعريفا له وانما عرف مطلق التصور دون التصور فقط مع ان المقام يقتضى تعريفه تنبيها على ان لفظ التصور كما يطلق فيما هو المشهور على ما يقابل التصديق اعنى التصور الساذج كذلك يطلق على ما يرادف العلم ويعم التصديق وهو مطلق التصور۔

ترجمہ پس یہ ضمیر یا مطلق تصور کی جانب عائد ہوتی ہے یا تصور فقط کی جانب۔ جائز نہیں ہے کہ وہ تصور فقط کی جانب عود کرے (لوٹے) اس لئے کہ حصول صورۃ الشئ فی العقل اس تصور پر بھی صادق آتا ہے جس کے ساتھ حکم ہو پس اگر وہ تصور فقط کی تعریف ہو تو مانع نہ ہوگی اس کے غیر کے دخول سے پس متعین ہوگیا کہ ضمیر عود کرے مطلق تصور کی جانب نہ کہ تصور فقط کی جانب۔ لہٰذا پس حصول صورۃ الشئ فی العقل اسی کی تعریف ہوگی (یعنی مطلق تصور کی) وانما عرف الخ اور بیشک مصنف ماتن نے مطلق تصور کی تعریف کی ہے نہ تصور فقط کی۔ باوجودیکہ مقام (موقع) تقاضا کرتا ہے اس کی تعریف کا (یعنی تصور فقط کی تعریف کا) آگاہ کرتے ہوئے اس بات کی طرف تصور کا اطلاق جسطرح اس میں (تصور فقط میں) ہوتا ہے۔ اور وہی مشہور بھی ہے جو تصدیق کے مقابل ہے یعنی تصور ساذج۔ کذلك يطلق۔ اسی طرح اسکا اطلاق اس تصور پر بھی ہوتا ہے جو علم کا مرادف ہے اور تصدیق سے عام ہے اور وہ مطلق تصور ہے۔

تشریح مطلق تصور۔ تصور فقط۔ تصور ساذج۔ تصور مع الحکم۔ مطلق تصور عام ہے وہ مقسم بھی ہے تصور فقط اس کی قسم ہے۔ اور تصور مع الحکم تصدیق ہے جو مطلق تصور کی قسم ثانی اور تصور فقط کی قسم ہے اور تصور فقط۔ تصور ساذج۔ دونوں ایک ہی ہیں۔ خلاصہ مقسم تصور مطلق۔ اقسام تصور فقط اور تصدیق۔ اور تصور فقط و تصدیق باہم دونوں ایک دوسرے کی قسمیں ہیں۔

قولہ فذلك الضمير۔ ماتن نے اپنی کتاب میں علم کی تعریف کرتے ہوئے ھو حصول صورۃ الشئ فی العقل کہا ہے اس میں "ہو" کی ضمیر کے بارے میں بحث ہے کہ اس کا مرجع کیا

ہے۔ تصور ہے یا علم ہے کہ جسکی تعریف گذر چکی ہے تو مرجع کے قریب ہونے کے لحاظ سے ہو کا مرجع تصور ہے
اور تصور سے مراد وہ تصور ہے جو علم کا مرادف ہے۔ اور گویا تصور کی تعریف اس جگہ کی گئی ہے۔ مطلق تصور۔
دونوں قسموں میں مشترک ہے یعنی تصور فقط، تصور مع الحکم میں اول میں فقط کی قید ہے اور ثانی میں حکم کی
قولہ فذلك الضمیر۔ پس ہو ضمیر یا مطلق تصور کی جانب عائد ہوتی ہے یا تصور فقط کی جانب۔ یعنی
ماتن کے قول ھو حصول صورۃ الشئ الخ میں ھو ضمیر کا مرجع کیا ہے۔ آیا مطلق تصور ہے یا تصور فقط ہی
تصور فقط کا مرجع ہونا باطل ہے۔ کیونکہ اس صورت میں لازم آئیگا کہ تعریف تصور فقط کی ہے اور یہ تصدیق
کا مقابل ہے حالانکہ تصور فقط کی یہ تعریف قسم تصور یعنی تصدیق پر لازم آتی ہے اس لئے کہ تصدیق میں بھی
حصول صورۃ الشئ فی العقل پایا جاتا ہے۔ اس لئے تعریف تصور فقط کی ہوئی اور تصدیق پر صادق آئی یعنی
غیر تصور فقط پر لہذا التعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی جبکہ تعریف کو مانع دخول غیر ہونا چاہئے۔ اس خرابی
سے بچنے کے لئے تاویل یہی ہے کہ تعریف تصور فقط کی نہیں ہے بلکہ مطلق تصور کی ہے جو علم کا مرادف ہے۔
قولہ وانما عرف۔ بیشک ماتن نے مطلق تصور کی تعریف کی ہے۔ تصور فقط کی نہیں کی ہے باوجودیکہ موقع
اس کا تقاضا کرتا تھا کہ تعریف تصور فقط کی کرتے درحقیقت یہ ایک اعتراض کا رد ہے۔ اعتراض کی تفصیل
یہ ہے کہ جب تعریف تمہارے قول کے مطابق مطلق تصور کی ہے جو علم کا مرادف ہے۔ ادھر یہ بھی معلوم
ہے کہ علم ہی ان دونوں تصور و تصدیق کا مقسم ہے تو قاعدہ یہ تھا کہ مقسم کی تعریف تقسیم سے پہلے کرتے۔
جبکہ ماتن نے تعریف دونوں قسموں کے درمیان میں ذکر فرمائی ہے جس سے بظاہر یہی مفہوم ہوتا ہے
کہ تعریف تصور فقط کی گئی ہے اگر اس کو آپ غلط کہتے ہیں تو جواب دیجئے کہ تعریف درمیان میں کیوں
ذکر کی گئی ہے۔

الجواب:۔ اہل منطق کی اصطلاح میں تصور دونوں معنیٰ پر بولا جاتا ہے اول وہ تصور جو مرادف علم ہے
دوم وہ تصور جو مطلق تصور کی قسم ہے یعنی تصور فقط پر بھی۔ مگر شارح قطب الدین ہو ضمیر کے مرجع میں
دو احتمال ذکر فرماتے ہیں جبکہ ایک تیسرا احتمال اور بھی ہے وہ یہ کہ ضمیر کا مرجع العلم ہو۔
جواب اسکا یہ ہے کہ اگر ہو کا مرجع العلم کو مان لیا جائے تو پھر یہ اشکال ہی وارد نہ ہوگا کہ تعریف
دونوں قسموں کے درمیان کیوں ذکر کیا اور سیدھی بات یہ تھی کہ مقسم کے بعد اس کی تعریف پھر اس
کی تقسیم کا ذکر ہوتا تاکہ امر اجنبی سے معرَّف اور معرَّف بہ کے درمیان فصل نہ لازم آتا۔
قولہ تنبیھا الخ سوال اگر مطلق تصور اور علم دونوں مرادف ہیں۔ اور اول کی تعریف بعینہ ثانی
کی تعریف ہے تو تعریف بین القسمین لانے سے کوئی فائدہ باقی نہیں رہا۔
الجواب۔ چونکہ حاجت کے بیان کے موقع اصل چیز اس کی تقسیم ہے۔ تعریف نہیں ہے۔ اس لئے
کہ بوجہ ما تعریف پہلے معلوم ہو چکی ہے۔ اور تقسیم کے لئے تعریف بوجہ ما کا علم کافی ہے یا پھر اس پر

آگاہ کرنا چاہتے ہیں کہ علم کی تعریف حصول صورۃ الشئ سے کرنا مشہور ہے۔ اس کو شارح نے کہا ہے تنبیھا علی ان التصور کما یطلق فیما ھو المشھور یطلق علی ما یقابل التصدیق تاکہ معلوم ہوجائے کہ تصور جسطرح علم کے مرادف بولا جاتا ہے اسی طرح اس تصور پر بھی بولا جاتا ہے جو تصدیق کا مقابل ہے یعنی تصور ساذج پر۔

سوال:۔ علی اشکال ہے کہ تقسیم سے خود تصور کے مشترک ہونے کی طرف دلالت ہوجاتی ہے پھر ان کو تنبیہ کرنے کی کیا ضرورت تھی ؟

جواب:۔ کوئی خاص فائدہ نہیں ہوا۔ مگر ایسے لوگ جو اس سے غفلت کرجانے۔ تنبیہ کر دینے سے وہ بھی متوجہ ہوجائیں گے۔

قولہ مایرادف العلم۔ یرادف اور فعل یعلم کا دونوں کا مرجع ایک ہی معلوم ہوتا ہے یعنی ما۔ مگر واقعہ ایسا نہیں ہے۔ یعلم کی ضمیر کا مرجع تو ما ہوسکتا ہے۔ مگر یرادف کی ضمیر ہو کا مرجع حرف ما نہیں ہوسکتا ہے۔ اس لئے مرادف ہونا تصور کی صفت ہے نہ کہ وہ جس پر تصور کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ترادف جو لفظ کی صفت ہے۔ اس کے ما دل علیہ کو یعنی معنیٰ کو اس لئے شامل کردیا گیا ہے کیوں کہ لفظ دال اور معنی مدلول ہیں تو دونوں میں مناسبت موجود ہے عبارت کی ایک تاویل یہ بھی ہے سکتی ہے۔ کہ یرادف کی ضمیر ہو کا مرجع لفظ تصور ہے مگر اسکا عائد محذوف ہے۔ یعنی مایرادف بہ التصور۔ چونکہ اس تاویل میں ضمیر میں انتشار ہوجائیگا اس لئے مناسب نہیں ہے البتہ ملا عصام الدین نے توجیہ اس طرح پر کی ہے کہ ما کے معنیٰ وجہ کے ہیں۔ اور معنیٰ یہ ہیں کہ یطلق علی وجہ یرادف بہ التصور ویعلم بہ التصدیق۔ یعنی تصور کا اطلاق ایسے طریق پر کیا جاتا ہے کہ جس سے وہ تصور کے مرادف اور اس کے ذریعہ تصدیق کو عام ہے

واما الحکم فھو اسناد امر الی آخر ایجابا او سلبا والایجاب ھو ایقاع النسبۃ والسلب انتزاعھا فاذا قلنا الانسان کاتب او لیس بکاتب فقد اسندنا الکاتب الی الانسان واوقعنا نسبۃ ثبوت الکتابۃ الیہ وھو الایجاب او رفعنا نسبۃ ثبوت الکتابۃ عنہ وھو السلب فلابد ھٰھنا ان تدرک اولا الانسان ثم مفھوم الکاتب ثم نسبۃ ثبوت الکتابۃ الی الانسان ثم وقوع تلک النسبۃ او لاوقوعھا فادراک الانسان ھو تصور المحکوم علیہ والانسان المتصور محکوم علیہ وادراک الکاتب ھو تصور المحکوم بہ وکاتب المتصور محکوم بہ وادراک النسبۃ ثبوت الکتابۃ اولا ثبوتھا

هو تصور النسبة الحکمیة وادراك وقوع النسبة اولا وقوعها بمعنی ادراك ان النسبة واقعة اولیست بواقعة هو الحکم وربما یحصل ادراك النسبة الحکمیة بدون الحکم کمن تشکك فی النسبة اوتوهمها فان الشك فی النسبة اوتوهمها بدون تصورها محال لکن التصدیق لایحصل مالم یحصل الحکم

ترجمہ اور بہرحال حکم تو وہ ایک امر کی اسناد دوسرے امر کی جانب کرنا ایجابا یا سلبا ایجاب وہ نسبت کا واقع کرتا ہے اور سلب کا انتزاع (جدا) کرنا ہے۔
پس جب ہم نے کہا الانسان کاتب۔ انسان کاتب ہے۔ اولیس بکاتب یا وہ کاتب نہیں ہے تو ہم نے کاتب کو مسند کیا انسان کی طرف یا پھر ہم نے کتابت کی نسبت اس سے رفع کیا اور وہ سلب ہے۔
قولہ فلابد ههنا ان تدرك اولا۔ پس اس جگہ یہ ضروری ہے کہ ہم پہلے الانسان کا تصور کریں انسان کی جانب۔ پھر اس کے نسبت کا وقوع کا یا لا وقوع کا تصور کریں۔ پس انسان کا ادراک وہ محکوم علیہ کا تصور ہے اور وہ انسان کی جسکا تصور کیا گیا وہ محکوم علیہ ہے۔ اور کاتب کا ادراک وہ محکوم بہ کا تصور ہے اور وہ کاتب کہ جسکا تصور کیا گیا ہے وہ محکوم بہ ہے۔ اور ثبوت کتابت کی نسبت کا ادراک یا لاثبوت کی وہ نسبت حکمیہ کا تصور ہے۔ اور وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کا ادراک بایں معنی کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے یہ حکم ہے۔
قولہ وربما یحصل۔ اور کبھی کبھی نسبت حکمیہ کا ادراک بغیر حکم کے بھی حاصل ہوجاتا ہے جیسے کسی شخص نے نسبت میں شک کیا یا اس میں وہم کیا ہو اس لئے نسبت میں شک یا اس میں توہم نسبت کے تصور کے بغیر محال ہے لیکن تصدیق حاصل نہ ہوگی جب تک حکم نہ پایا جائے

تشریح اہل عربیہ حکم کے معنی نسبت کلامیہ کے لیتے ہیں۔ یعنی وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہو۔ یعنی محکوم بہ کا محکوم علیہ کے لئے ثابت ہونا یا محکوم بہ کا محکوم علیہ سے منفی ہونا۔
اور علماء اصول کی اصطلاح حکم کے متعلق یہ ہے کہ وہ خطاب کہ جو فعل کو انجام دینے کیلئے بندوں کی طرف ہو۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں حکم ماثبت بالخطاب فهو حکم جیسے وجوب وغیرہ۔
علم منطق میں حکم کے چار معانی ہیں۔ (۱) نسبت تامہ خبریہ یہ قضیہ کا جز ہوتی ہے (۲) محمول یعنی محکوم بہ یہ بھی جز قضیہ ہوتا ہے (۳) نفس قضیہ جو اس نسبت ایجابی یا سلبی پر مشتمل ہو۔ جس کے ذریعہ محکوم بہ کا ربط محکوم علیہ سے ہوا کرتا ہے۔ (۴) وقوع نسبت اور وقوع نسبت کا اذعان اور اسی کو حکماءعین تصدیق کہتے ہیں۔

قولہ واما الحکم۔ اس جگہ شارح نے حکم کے معنی بیان کئے ہیں کہ یعنی یہ کہ تصدیق کی تعریف میں حکم کا ذکر آیا ہے۔ اس سے اہل منطق کیا مراد لیتے ہیں تو فرمایا۔ حکم اسناد امر الی امر آخر ایجابا اوسلبا۔ ایک امر کی اسناد (نسبت) دوسرے امر کی جانب ایجابا یا سلبا کرنیکا نام حکم ہے ایجاب کے معنی ایقاع نسبت۔ اور سلب کے معنی انتزاع نسبت یالا وقوع نسبت کے ہیں۔ اسناد امر الی امر آخر میں امر سے مراد قضیہ کے اطراف یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ ہیں۔ اور قضیہ شرطیہ میں امرین سے مراد مقدم اور تالی ہوتے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اسناد امر الی امر آخر سے قضیہ کے اطراف ہوتے ہیں۔ اگر قضیہ حملیہ ہے تو اطراف سے مراد موضوع اور محمول ہوں گے۔ اور شرطیہ ہے تو مقدم جزء اول اور تالی جزء ثانی کو اطراف قضیہ کہتے ہیں۔ پس موضوع یا مقدم کی جانب محمول یا تالی کی اسناد کا نام حکم ہے اسناد خواہ بطریق حمل ہو یا سلب حمل ہو یا بطریق اتصال وانفصال پائی جائے۔

ایجاب حمل کی مثال الانسان کاتب۔ سلب حملی کی مثال الانسان لیس بکاتب۔ اور حکم اتصال بصورت ایجاب ان کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجوداً۔ اور حکم اتصال بصورت سلب۔ لیس البتۃ ان کان ھذا انسانا کان حماراً۔ اور حکم انفصالی ایجابی کی مثال اما ان یکون ھذا العدد زوجا او فرداً۔ وغیرہ۔ معلوم ہوا حکم عام ہے جو حملیہ اور شرطیہ دونوں کو شامل ہے

قولہ ثم مفہوم الکتاب۔ الانسان کا ادراک موضوع ہے کاتب کے ادراک مفہوم محمول ہے اس میں تصور کے لئے موضوع کا مقدم اور محمول کا مؤخر تصور کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ بہتر ہے لفظ ثم سے یہ نہ گمان قائم کیا جائے اس لئے کہ عقلا جائز ہے کہ تصور اولاً محمول کا ہو جائے۔ پھر اسکے بعد موضوع کا۔ البتہ اولیٰ یہی ہے کہ اولاً ذات کا تصور پھر اس کے حالات واوصاف کا۔ کیوں کہ ذات مقدم اور اوصاف اس کے مؤخر ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر۔ قضیہ حملیہ میں موضوع ومحمول کے اتحاد کا حکم پایا جاتا ہے اور اس حکم کی بناء پر دونوں متحد ہوتے ہیں یہ اتحاد صرف وجود میں ہوتا ہے مفہوم میں دونوں مغایر ہوتے ہیں۔ موضوع ذات اور محمول وصف ہوا کرتا ہے۔ جس میں مقدم ومؤخر ذکر کرنیکا کوئی دخل نہیں ہے مثلاً زید قائم میں ذات زید مقدم اور قائم وصف مؤخر ہے اور قائم زید میں اسکا عکس ہے مگر مفہوم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ہاں نسبت جو دونوں کے درمیان پائی جاتی ہے وہ ان دونوں کے تصور کے بعد پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ نسبت کا تصور طرفین کے تصور کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح حکم کا تصور یعنی وقوع نسبت کا تصور بھی طرفین، اور نسبت ان تینوں کے بعد ہی ہوگا پہلے نہیں ہو سکتا۔

قولہ وربما یحصل الخ۔ شارح نے فرمایا ہے کہ بسا اوقات نسبۃ حکمیہ کا تصور حکم کے بغیر بھی

ہوتا ہے مگر یہ تصور شک یا وہم ہوا کرتا ہے۔ کیوں کہ تصدیق کا نام ہے حکم اور تصدیق کے لئے اذعان نسبت ضروری ہے۔ اس لئے بصورت شک اور وہم اذعان نہیں پایا جائیگا اور چونکہ موضوع کے اور محمول کے ادراک میں التباس کا کوئی شبہ نہیں تھا۔ البتہ نسبت حکمیہ اور حکم میں التباس کا خطرہ تھا۔ غالبًا اس التباس ہی کی وجہ سے قدمار مناطقہ نے تصدیق میں نسبت کے تصور کا انکار کیا ہے اور اسی لئے وہ اجزار قضیہ صرف تین مانتے ہیں۔ شارح قطب الدین نے اسی اشتباہ کو دور کرنے کیلئے ربما یحصل سے نسبت حکمیہ اور حکم کے درمیان فرق کرنے کیلئے کہا ہے۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ نسبت حکمیہ کا تصور ہوتا ہے۔ مگر حکم کا تصور نہیں پایا جاتا مثلاً شک اور وہم کی صورت میں۔ کہ شک کرنیوالا وقوع نسبت۔ اور لاوقوع نسبت میں یقین پر نہیں ہوتا بلکہ اس کا تردد رہتا ہے۔

وعند متاخری المنطقین ان الحکم ای ایقاع النسبۃ او انتزاعہا فعل من افعال النفس فلایکون ادراکا لان الادراک انفعال والفعل لایکون انفعالا فلو قلنا ان الحکم ادراک فح یکون التصدیق مجموع التصورات الاربعۃ تصور المحکوم علیہ وتصور المحکوم بہ وتصور النسبۃ الحکمیۃ و التصور الذی ھو الحکم وان قلنا انہ لیس بادراک یکون التصدیق مجموع التصورات الثلث والحکم ھذا علی رای الامام۔

ترجمہ اور متاخرین مناطقہ کے نزدیک حکم یعنی ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت نفس کے افعال میں سے ایک فعل ہے پس وہ حکم ادراک نہیں ہے۔ اس لئے کہ ادراک انفعال ہے اور فعل انفعال نہیں ہوتا۔ پس اگر ہم نے کہا ان الحکم ادراک کہ حکم ادراک ہے تو اس وقت تصدیق چاروں تصورات کا مجموعہ ہوگی۔ یعنی تصور محکوم علیہ۔ اور تصور محکوم بہ۔ اور تصور نسبت حکمیہ۔ اور تصور جس کا نام حکم ہے۔

قولہ وان قلنا انہ لیس بادراک۔ اور اگر ہم نے کہا کہ وہ یعنی حکم ادراک نہیں ہے تو تصدیق مجموعہ ہوگی۔ تصورات ثلثہ (تصور محکوم علیہ۔ محکوم بہ۔ نسبت حکمیہ اور حکم کا۔ اور یہ امام رازی کی رائے ہے۔

تشریح شارح پہلے یہ لکھ چکے ہیں کہ حکم نام ہے ادراک اور اذعان کا اس لئے یہ دعویٰ ثابت ہوگیا کہ وقوع نسبت کے ادراک کا نام حکم ہے اور یہی حق ہے مگر متاخرین مناطقہ کی رائے یہ ہے کہ حکم نفس کا ایک فعل ہے یعنی نفس کی تاثیر کو یہ حضرات حکم کہتے ہیں نہ کہ ادراک کو۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ حکم از مقولہ فعل ہے۔ اور ادراک از مقولہ انفعال ہے۔ جب

دونوں کے مقولات جداگانہ ہیں تو فعل و انفعال میں مغایرت بھی ضروری ہے۔
صاحب میر نے اس کا رد کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ متاخرین کو یہ گمان ہو گیا ہے کہ حکم نفس سے صادر ہونیوالے افعال میں سے ایک فعل ہے ان کو غلط فہمی اس لئے ہوگئی کہ حکم کی تعبیر ایسے الفاظ سے ہوگئی جن سے نفس کا فعل ہونا معلوم ہوتا ہے مثلاً لفظ اسناد۔ ایقاع۔ انتزاع۔ ایجاب۔ سلب۔ اور اثبات و نفی اور اذعان وغیرہ۔ مگر صحیح یہ ہے کہ حکم انفعال بھی ہے اور ادراک بھی۔ مگر نفس کا فعل نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب ہم اپنے وجدان یعنی قلب کی جانب غور کرتے ہیں تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ نسبت حکمیہ خواہ حملی ہو یا اتصالی اور انفصالی ہو۔ اسی نسبت حکمیہ کے ادراک کے بعد ہم کو اس ادراک کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں حاصل ہوتی کہ یہ نسبت حکمیہ ایا واقع یعنی نفس الامر کے مطابق ہے یا نہیں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے حکم انفعالی ہی کا نام ہے فعل کا نام حکم نہیں ہے۔ لہذا متقدمین کی رائے درست ہے۔
قولہ والفعل لایکون انفعالا۔ اور فعل انفعال نہیں ہوتا۔ فعل ان کی اصطلاح میں شئی کو بتدریج قوت سے فعل کی جانب لانے کو کہتے ہیں جیسے کسی چیز کو ٹھنڈا کرنا یا اسکو گرم کرنا وغیرہ۔ اور شئی کا بتدریج قوت سے فعل کی جانب نکلنا انفعال ہے اور کیف وہ عرض ہے جو اپنی ذات میں نہ تقسیم کو قبول کرے نہ کسی نسبت کو نہ ہی اس کا تصور دوسرے تصور پر موقوف ہو۔ جیسے سرخی۔ زردی۔ سیاہی۔ سفیدی۔ وغیرہ۔
اقسام کیف :- کیف کی چار قسمیں ہیں۔ اول کیفیات محسوسہ۔ دوم نفسانی کیفیات۔ سوم وہ کیفیات جو کمیت کے ساتھ مخصوص ہوں۔ چہارم وہ کیفیات جو استعدادی ہوں۔
الحاصل :- شارح نے متاخرین مناطقہ کا مذہب بتایا کہ حکم چونکہ ایقاع نسبت۔ انتزاع نسبت کا نام ہے۔ اس لئے کہ وہ نفس کے افعال میں سے ایک فعل ہے لہذا وہ حکم ادراک نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ادراک انفعال کا نام ہے۔ اور فعل انفعال نہیں ہوا کرتا۔ لہذا الحکم ادراک نہیں ہو سکتا ہے۔ پھر بعد نتیجہ کے فرمایا فلو قلنا ان الحکم لہذا اگر ہم نے کہا کہ حکم ادراک کا نام ہے تو اس صورت میں تصدیق۔ تصورات اربعہ کا مجموعہ ہوگی۔ یعنی تصور محکوم علیہ تصور محکوم بہ تصور نسبت حکمیہ۔ اور تصور ایقاع و انتزاع۔ وان قلنا اور اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ حکم ادراک کا نام نہیں ہے۔ تو اس صورت میں تصدیق تصورات ثلثہ کا اور حکم کا مجموعہ ہوگی جیسا کہ امام رازی اس کے قائل ہیں۔

التصدیق بسیط علی مذهب الحکماء ومرکب علی رای الامام وثانیها ان تصور الطرفین والنسبة شرط للتصدیق خارج عنه علی قولهم وشطر و الداخل فیه علی قوله وثالثها ان الحکم نفس التصدیق علی زعمهم وجزء الداخل علی زعمه ۔

ترجمہ اور بہرحال (تصدیق) حکمار کے قول کی بنار پر تو پس تصدیق فقط حکم کا نام ہے ۔ اور دونوں (اقوال) کے درمیان فرق چند وجوہ سے پایا جاتا ہے ۔ اول ان میں سے یہ ہے کہ تصدیق بسیط ہے حکمار کے مذہب کی بنار پر ۔ اور مرکب ہے امام رازی کے قول پر ۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ طرفین (موضوع محمول) اور نسبت کا تصور تصدیق کیلئے شرط ہے ۔ اور تصدیق سے خارج ہے ۔ ان کی رائے کی بنار پر (یعنی حکمار کی رائے کی بنار پر) اور جزر داخل ہے اس کے قول (امام رازی کے قول) پر ۔ اور تیسرا فرق یہ ہے کہ حکم نفس تصدیق کا نام ہے ان کے قول کے مطابق (یعنی حکمار کے قول کے مطابق) اور جزر داخل ہے اسکے زعم کے مطابق یعنی امام رازی

تشریح قولہ هو الحکم فقط ۔ حکمار کی رائے کی بنار پر تصدیق فقط حکم کا نام ہے ۔ صاحب کشف نے علم کی مشہور تقسیم العلم اما تصور و اما تصدیق کو چھوڑ کر دوسری طرح ہے ۔ ماتن نے انہیں کا اتباع فرمایا ہے اور کہا ہے العلم اما تصور فقط او تصور معہ دونوں تعریفوں میں ایک فرق تو یہ ہے کہ اول یہ کہ تصور کے ساتھ فقط کا اضافہ کر دیا ہے ۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ تصدیق کی تفسیر وہ کی ہے ۔ جو امام رازی کی ہے ۔ شارح نے تو پہلے متن کی وضاحت کی ۔ اور اس کے بعد کہا کہ درحقیقت مسئلہ تصدیق مختلف فیہ ہے امام رازی کے قول کی بنیاد پر ۔ تصورات ثلثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام تصدیق ہے ۔ اور حکمار کے نزدیک تصدیق صرف حکم کا نام ہے تصورات ثلثہ حقیقۃً تصدیق نہیں ہے ۔ بلکہ تصدیق کے پائے جانے کیلئے شرط ہیں ۔ ایک جماعت کا قول یہ بھی ہے کہ تصدیق تصورات ثلثہ کا مجموعہ بشرط الحکم ہے ۔

فائدہ :- امام رازی کے نزدیک جو تصور جزو تصدیق ہے وہ تصور ساذج ہے مطلق تصور یعنی مرادف نہیں ۔ الفرق بین المذهبین ۔ دونوں مذاہب کے مابین تصدیق کے مسئلے پر ایک فرق یہ ہے کہ امام رازی کے نزدیک تصدیق مرکب ہے اور حکمار کے نزدیک بسیط ہے ۱ تصورات ثلثہ تصدیق کی حقیقت سے خارج ۔ اور امام رازی کے نزدیک تصدیق کی حقیقت میں داخل ۲ حکمار کے نزدیک حکم نفس تصدیق کا نام ہے جبکہ امام رازیؒ حکم کو تصدیق کا جز مانتے ہیں ۔ ۳ کاسب تصدیق امام رازی کے نزدیک حجت ہوتی ہے ۔ اور کبھی معرّف ۔ مگر حکمار صرف حجت ہی کو کاسب تصدیق مانتے ہیں معرّف نہیں ۔

تحقیق حق :۔ دونوں مذاہب میں کس کا قول حق ہے۔ عام طور پر حکماء کے قول کو حق کہا جاتا ہے۔ اور اہل تحقیق نے اسی کو راجح کہا ہے۔ قاضی صاحب کا قول یہ ہے کہ انزہ ھذا ما اختار اهل التحقیق حیث جعل التصدیق نفس الحکم بمعنی الاعتقاد۔ اہل تحقیق نے جو قول اختیار کیا ہے اسی کو میں ترجیح دیتا ہوں کیوں کہ اس نے تصدیق نفس حکم اذعان بمعنی کہا ہے۔ مولانا عبدالحق خیرآبادی نے شرح مرقات میں ان الفاظ کے ساتھ تائید کی ہے۔ فرمایا ھذا ھو الحق الحقیق بالقبول یہی قول حق ہے۔ اور قبول کئے جانے کے لائق بھی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ تصور و تصدیق کے معلوم کرنے اور حاصل کرنے کے طریقے ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ تصور کو معرف سے اور تصدیق کو حجت سے حاصل کیا جاتا ہے۔

او تصور معہ الحکم کی توجیہ شارح کی بیان کردہ آپ پڑھ چکے ہیں۔ بعض حضرات نے اس کی توجیہ دوسری کی ہے۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ معہ حکم میں معیت سے معیت دائمی مراد ہے اس لئے محکوم علیہ محکوم بہ۔ نسبت حکمیہ میں سے ہر ایک کا تصدیق ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ یہ دائمی طور پر حکم کے ساتھ مقارن نہیں ہوتے۔ اس لئے ماتن کی تقسیم امام رازی کے مذہب پر بھی صحیح ہے۔

(فائدہ) تصدیق علم ہے یا نہیں۔ اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ مناطقہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ جسطرح تصور علم ہے اسی طرح تصدیق بھی علم ہے۔ علامہ تفتازانی کی رائے بھی اسی قسم کی ہے۔ ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ تصدیق چونکہ اذعانی کیفیت کا نام ہے۔ اس لئے یہ علم نہیں ہے۔

واعلم ان المشهور فیما بین القوم ان العلم اما تصور او تصدیق والمصنف عدل عنه الی التصور الساذج والی تصدیق وسبب العدول عنه ورود الاعتراض علی التقسیم المشهور من وجهین الاول ان التقسیم فاسد لان احد الامرین لازم وهو اما ان یکون قسم الشیئ قسیما له او یکون قسیم الشیئ قسما منه وهما باطلان وذلك لان التصدیق ان کان عبارة عن التصور مع الحکم والتصور مع الحکم قسم من التصور فی الواقع وقد جعل فی التقسیم المشهور قسیما له فیکون قسم الشیئ قسیما له وهو الامر الاول وان کان عبارة عن الحکم والحکم قسیم للتصور وقد جعل فی التقسیم قسما من العلم الذی هو نفس التصور فیکون قسیم الشیئ قسما منه وهو الامر الثانی۔

ترجمہ اور اے مخاطب جان تو کہ مشہور قوم کے درمیان یہ ہے کہ علم یا تصور ہوگا یا تصدیق اور مصنفؒ نے اس سے تصور ساذج اور تصدیق کیطرف عدول کیا ہے یعنی العلم اما تصور او تصدیق کہنے کے بجائے انہوں نے کہا ہے العلم اما تصور ساذج واما تصدیق۔ اور عدول کرنیکا سبب تقسیم مشہور پر ایک اعتراض کا وارد ہونا ہے۔ یعنی مشہور تقسیم میں چونکہ اعتراض وارد ہوتا ہے۔

ماتن نے اس سے بچنے کیلئے تعریف بدل دی ہے۔

قولہ من وجہین دو طریقوں سے اعتراض کا رد ہے۔ اول یہ ہیکہ تقسیم فاسد (غلط) ہے۔ اس لئے کہ دو امور میں سے کوئی ایک لازم آتا ہے اور وہ یہ ہیکہ یا شئی کی قسم کا شئی کی قسیم ہونا لازم آتا ہے یا شئی کی قسیم کا اس کی قسم ہونا لازم آتا ہے اور یہ دونوں امور باطل ہیں۔

قولہ وذلک لان التصدیق۔ اور یہ اس وجہ سے کہ تصدیق اگر تصور معہ الحکم کا نام ہے۔ اور تصور مع الحکم واقع میں تصور کی قسم ہے۔ اور مشہور تقسیم میں اسکا قسیم بنا دیا گیا ہے پس لازم آتا ہے کہ شئی کی قسم اس کی قسیم بن جائے اور یہ امر اول ہے۔

قولہ وان کان عبارۃ۔ اور اگر تصدیق حکم کا نام ہے۔ اور حکم تصور کا قسیم ہے۔ حالانکہ تقسیم مشہور میں اس کو علم کی قسم بنا یا گیا ہے چونکہ نفس تصور ہے۔ لہذا قسیم شئی کا اس کی قسم ہونا لازم آتا ہے اور امر ثانی ہے۔

تشریح قولہ قسم الشئی قسیما لہ۔ شمسیہ کے مصنف یعنی ماتن نے علم کی تقسیم ان الفاظ میں کی ہے۔ العلم اما تصور فقط وھو حصول صورۃ الشئی فی العقل۔ او تصور معہ حکم وھو اسناد امر الی امر اٰخر ایجابا او سلبا۔ کہ ویقال للمجموع تصدیق یعنی علم یا تصور فقط ہوگا۔ اور وہ شئی کی صورت عقل میں حاصل ہونا ہے۔ یا تصور معہ حکم ہوگا اور وہ ایک امر کی نسبت کرنا دوسرے امر کی جانب بصورت ایجاب یا بصورت سلب۔ اور اس مجموع کا نام تصدیق ہے۔ شارح قطب الدین رازیؒ نے علم کی تقسیم اس عنوان اور ترکیب سے کی ہے۔ کہ انہوں نے تقسیم کرتے وقت المشہور فیما بین القوم کا حوالہ دے کر جمہور کی بیان کردہ تقسیم نقل کر دی۔ چنانچہ فرمایا۔ العلم اما تصور او تصدیق۔ کہ علم یا تصور ہوگا یا تصدیق ہوگا۔

اس کے بعد شارح نے فرمایا والمصنف عدل عنہ الی التصور الساذج والی التصدیق ماتن نے مشہور تعریف کو چھوڑ کر دوسری طرح تقسیم کی ہے۔ یعنی اسطرح تقیم کی ہے علم یا تصور ساذج ہوگا اور یا تصدیق ہوگا۔ وسبب العدول ورود الاعتراض علی التقسیم المشہور عن وجہین۔ پھر شارح نے فرمایا کہ ماتن کے عدول کرنیکا سبب یہ ہیکہ مشہور تقیم پر دو طرح سے اعتراضات وارد ہوتے تھے۔ ان سے بچنے کے عدول کرنا پڑا تاکہ وہ اعتراض وارد نہ ہوں۔

اعتراض اول یہ ہیکہ قسم الشئی قسیما لہ۔ شئی کی قسم شئی کی قسیم بن جائے یا شئی کی قسیم اسی کی قسم بن جائے۔ اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔ وذلک لان التصدیق۔ پھر بطور دلیل کے فرمایا کہ تصدیق اگر تصور مع الحکم کا نام ہے۔ ادھر تصور مع الحکم واقع میں تصور کی قسم ہے حالانکہ تقیم مشہور میں اسی کو قسم بنایا گیا ہے۔ لہذا قسم شئی کا قسیم ہونا لازم آگیا اور یہ پہلا اعتراض ہے۔

خلاصہ یہ ہیکہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ تصور اور تصدیق اس میں علم یعنی مطلق تصور مقسم ہے اور تصور قسم اول تصدیق قسم ثانی ہے یہ دونوں قسمیں آپس میں ایک دوسرے کی قسیم ہیں۔ اور تصور مطلق بمعنی علم ان دونوں کا مقسم ہے۔ لہٰذا التصدیق اگر تصور مع الحکم کا نام ہے۔ اور یہ قسم ثانی ہے تو قسم اول میں صرف "تصور" لکھا ہوا ہے۔ جس سے شبہ ہوتا ہے کہ یہ مطلق تصور ہے اور مطلق تصور مقسم ہے تو لازم آیا کہ تصور مقسم بھی ہے۔ اور قسم بھی جب مقسم ہے تو تصدیق کا قسیم واقع ہوا۔ اور جب تصور قسیم واقع ہوا تو تصور تصدیق کا قسیم بھی ہوا۔ اور یہی تصور مقسم بھی ہے۔ لہٰذا التصدیق اس کی قسیم بھی ہوئی اور اس کی قسم بھی اور یہ باطل ہے۔ یہ اعتراض اول کا خلاصہ ہے۔

قولہٗ وان کان عبارۃ عن الحکم الخ یہاں سے اعتراض ثانی کا بیان ہے کہ تصدیق اگر حکم کا نام ہے جیسا کہ حکماء کہتے ہیں اور چونکہ تصور کا قسیم ہے۔ اس لئے کہ تصور قسم اول اور تصدیق بمعنی حکم ثانی ہے۔ لہٰذا وہی تصور بمعنی حکم یعنی تصدیق قسم بھی ہے جو قسیم شئ کا اسی کی قسم ہونا لازم آیا۔

تحقیق لفظ قسم قسم کے معنی لغت میں جزو شئ اور نصیب بمعنی حصہ اور اصطلاح میں قسم جو شئ کے تحت بلا واسطہ مندرج ہو۔ اور اس سے اخص ہو۔ لہٰذا شئ اعم کو مقسم اور شئ اخص منہ کو قسم کہا جاتا ہے لہٰذا تقسیم کا مفادیہ ہوتا ہے کہ امر کلی کے ساتھ قیود کا اضافہ کر دیا جائے کہ ہر قید سے ایک قسم تیار ہو جائے۔ نیز ان اقسام اور مقسم میں رابطہ یہ ہوتا ہے کہ کلی اپنی جزئیات یعنی اقسام میں سے ہر ہر قسم پر محمول ہوتی ہے جیسے حیوان کے اقسام انسان فرس، غنم، بقر، وغیرہ ہیں لہٰذا وہ ان سب پر محمول ہوگا مثلاً کہا جائیگا الانسان حیوان۔ الفرس حیوان وغیرہ

قسیم شئ وہ ہوتی ہے جو شئ کے مقابل اور مبائن ہو۔ اور اس کے ساتھ مل کر امر ثالث یعنی مقسم کے تحت مندرج ہو جیسے حیوان کلی ہے۔ اور مقسم بھی۔ اسی کی ایک قسم ناطق ہے۔ اور دوسری قسم غیر ناطق۔ تو ناطق اور غیر ناطق کلی کی اقسام ہیں۔ مگر آپس میں ایک دوسرے کے مبائن ہیں۔ مگر ناطق اور غیر ناطق دونوں حیوان کے تحت داخل ہیں۔ پس ناطق بھی اور غیر ناطق بھی ہر ایک حیوان کی قسم ہیں۔ اور حیوان کے تحت داخل ہیں۔ قسم شئ کے قسیم ہونیکا مطلب یہ ہوا کہ نفس الامر میں وہ شئ قسم ہو۔ مگر اس کو اسی شئ کا قسیم بنا دیا جائے اور قسیم شئ کے قسم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک شئ نفس الامر میں شئ کی قسیم تھی۔ اور تم نے اس کو قسم قرار دیا۔ ان دونوں کی مثالیں آپ اوپر پڑھ چکے ہیں۔

قولہٗ وھما باطلان۔ قسم شئ کا قسیم ہونا۔ اور قسیم شئ کا اسی کی قسم ہونا۔ دونوں باطل ہیں کیونکہ شئ اپنی قسم پر محمول ہوتی ہے۔ اور اپنی قسم کے مبائن ہوتی ہے یعنی اس پر محمول نہیں ہو سکتی تو تصدیق اگر تصور کی قسم ہوتے ہوئے قسیم بھی بن جائے۔ تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ محمول بھی ہے۔

اور محمول بھی نہیں ہے جو کہ اجتماع نقیضین ہے۔ اور اجتماع نقیضین محال ہے اور جو شئ محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا دونوں صورتیں محال ہوئیں۔

وهذا الاعتراض انما يرد اذا قسم العلم الى مطلق التصور والتصديق كما هو المشهور واما اذا قسم العلم الى التصور الساذج والى التصديق كما فعله المص فلا ورود عليه له لانا نختار ان التصديق عبارة عن التصور مع الحكم فقوله والتصور مع الحكم قسم من التصور قلنا ان اردتم به انه قسم من التصور الساذج المقابل للتصديق فظاهر انه ليس كذلك وان اردتم به انه قسم من مطلق التصور فمسلم لكن قسيم التصديق ليس مطلق التصور بل التصور الساذج فلا يلزم ان يكون قسم الشئ قسيما له

ترجمہ اور مذکورہ بالا یہ اعتراض اس وقت وارد ہوتا ہے جب علم کی تقسیم تصور اور تصدیق کی جانب کی جائے جیسا کہ وہ مشہور ہے۔ اور بہرحال جب وہ (علم) تقسیم کیا جائے تصور ساذج اور تصدیق کی طرف جیسا کہ مصنف (ماتن) نے کیا ہے تو وہ اعتراض اس تقسیم پر وارد نہ ہوگا لانا نختار ان التصدیق۔ کیونکہ ہم اختیار کرتے ہیں کہ تصدیق تصور مع الحکم کا نام ہے پس اس کا قول التصور مع الحکم تصور کی قسم ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ اگر تم نے اس سے اسکا ارادہ کیا ہے کہ بیشک وہ تصور مع الحکم تصور ساذج کی قسم ہے جو تصدیق کا مقابل ہے تو ظاہر ہے کہ واقعہ ایسا نہیں ہے (یعنی تصور مع الحکم۔ تصور ساذج کی قسم نہیں ہے یہ بات بالکل واضح ہے۔
قولہ وان اردتم به انه قسم من مطلق التصور۔ اگر اس سے تم نے ارادہ کیا ہے (یعنی یہ تسلیم کیا ہیکہ تصور مع الحکم مطلق تصور کی قسم ہے۔) لیکن (پھر یاد رکھئے کہ تصدیق کا قسیم مطلق تصور نہیں ہے بلکہ تصور ساذج ہے۔ لہٰذا اس سے قسیم شئ کا اسی کی قسیم ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

تشریح قولہ وهذا الاعتراض۔ شارح قطب الدین رازی نے ماتن کی بیان کردہ تقسیم اور مشہور تقسیم دونوں کو بیان کرکے لکھا تھا کہ چونکہ مشہور تقسیم پر اعتراض وارد ہوتا تھا۔ اس لئے ماتن نے مشہور تقسیم کو ترک کرکے نئی تقسیم کی تھی۔ اور کہا تھا کہ علم یا تصور ساذج ہوگا یا تصور مع الحکم یعنی تصدیق ہوگا۔ اور مذکورہ اعتراض اسی صورت میں وارد ہوتا ہے جب علم کی تقسیم مطلق تصور (یعنی تصور مع الحکم) کی جانب کی جائے تو قسم شئ کا قسیم ہونا اور قسیم شئ کا قسم ہونا لازم نہ آئے گا۔ میر سید شریف کی ایک توجیہ:۔ مشہور تقسیم کو اعتراض سے بچانے کے لئے میر صاحب نے ایک توجیہ فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں مشہور تقسیم میں جو علم کی تقسیم مطلق تصور اور تصدیق کی جانب کی گئی ہے۔ اس میں تصور کے معنیٰ عام جو تصدیق کو بھی شامل ہوں مراد نہیں لئے گئے۔ بلکہ صورت

واقعہ یہ ہیکہ تصدیق سے مراد تو ادراک ہے کہ آیا نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے۔ اور مراد تصور سے اسکے علاوہ کا ادراک ہے۔ غور کیا جائے تو ادراک نسبت وقوع۔ اولا وقوع۔ اور وہ ادراک جو اس کے علاوہ ہو، دونوں قسمیں یقینا ایک دوسرے کے مقابل ہیں۔ اور ایک دوسرے پر اپنی قیود کیوجہ سے صادق نہیں آسکتیں تاکہ قسم شئی کا قسیم یا قسیم شئی کا اس کی قسم ہونا لازم آئے۔ اور جہاں تک تصور بمعنی مطلق ادراک جو علم کا مرادف ہے۔ تو یہ اس کے معنی آخر ہیں۔ اور ان دونوں معانی پر تصور کا اطلاق محض لفظی اشتراک کے طور پر ہوتا ہے۔ معترض اس بات کو ذہن میں نہیں رکھ سکا کہ تصور کے دو معانی ہیں۔ تصدیق ان میں سے معنی اول یعنی مطلق تصور کی قسم ہے۔ اور معنی ثانی تصور فقط یا ساذج وغیرہ یا ادراک کہ جس میں وقوع ولا وقوع نہ پایا جاتا ہو تصدیق کا قسیم اور مبائن ہے۔

قولہ فلا ورود لہ علیہ۔ صاحب میر نے کہا ہے کہ شارح کی اس عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا اعتراض ماتن کی تقسیم پر بھی وارد نہیں ہوتا۔ اور یہ بات معترض کے اعتراض کی اول شق نقل کر کے کہنا اس بات کا اشارہ دیتا ہے کہ ماتن پر بھی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مگر شارح کی تقریر سے اس کا جواب ہو جاتا ہے۔ مگر مشہور تقسیم کی جانب سے جواب نہیں ہو سکتا۔

والثانی ان المراد بالتصور اما الحضور الذهنی مطلقا او المقید بعدم الحکم فان عنی به الحضور الذهنی مطلقا لزم انقسام الشئ الى نفسه والى غيره لان الحضور الذهنی مطلقا نفس العلم وان ان عنی به المقيد بعدم الحكم امتنع اعتبار التصور فی التصديق لان عدم الحكم ح يكون معتبرا فی التصور فلو كان التصور معتبرا فی التصديق لكان عدم الحكم معتبرا فيه ايضا والحكم معتبر فيه ايضا فلزم اعتبار الحكم وعدمه فی التصديق وانه مح وجوابه ان التصور يطلق بالاشتراك على ما اعتبر فيه عدم الحكم وهو التصور الساذج وعلى الحضور الذهنی مطلقا كما وقع التنبيه عليه والمعتبر فی التصديق ليس هو الاول بل الثانی والحاصل ان الحضور الذهنی مطلقا هو نفس العلم والتصور اما ان يعتبر بشرط الشئ ای الحكم ويقال له التصديق او بشرط لا شئ ای عدم الحكم ويقال له التصور الساذج او لا بشرط شئ وهو مطلق التصور فالمقابل للتصديق هو التصور بشرط لا شئ و المعتبر فی التصديق شرطا او شطرا هو التصور لا بشرط شئ فلا اشكال۔

ترجمہ اور اعتراض ثانی یہ ہیکہ تصور سے مراد مطلقا حضور ذہنی ہے یعنی شئی کا ذہن میں حاضر ہونا) یا مراد تصور مقید بعدم الحکم ہوگا۔ (یعنی وہ تصور جو عدم حکم کی قید سے مقید ہو) پس اگر اس سے مطلقا حضور ذہنی مراد لیا جائے تو انقسام شئی الی نفسہ والی غیرہ (شئی کا اپنے نفس کی طرف

اورغیر کی طرف منقسم ہونا) لازم آئیگا۔
قولہ لان الحضور الذھنی۔ کیونکہ حضور ذہنی مطلقا نفس علم ہی کو کہتے ہیں۔ اور اگر مقید بعدم الحکم ہو اور اگر اس سے (یعنی تصور سے) مراد وہ تصور ہو جو عدم کے ساتھ مقید ہو تو (اس صورت میں) تصور کا اعتبار کرنا تصدیق میں محال ہوگا۔ لان عدم الحکم حینئذ۔ کیوں کہ اس صورت میں عدم حکم تصور میں معتبر ہوگا (یعنی تصور عدم حکم کی قید کے ساتھ مقید ہوگا۔ فلو کان التصور معتبرا فی التصدیق۔ پس اگر تصور معتبر ہوتا تصدیق میں تو عدم حکم بھی اس میں (تصدیق میں) معتبر ہوتا۔ اور حکم بھی اس میں (تصدیق میں) معتبر ہوتا۔ پس لازم آتا حکم کا اعتبار کرنا اور اسکا اعتبار نہ کرنا۔ تصدیق (اور یہ اجتماع نقیضین ہے) جو محال ہے۔ **وجوابہ** ان التصور۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تصور کا اطلاق بالاشتراک اس پر بھی کیا جاتا ہے۔ جس میں عدم حکم معتبر ہے اور وہ تصور ساذج ہے۔ اور حضور ذہنی مطلق پر بھی جیسا کہ اس پر تنبیہ واقع ہو چکی ہے (یعنی ہم اس اشتراک کو بیان کر چکے ہیں کہ تصور کا اطلاق مشترک ہے تصور ساذج پر بھی بولا جاتا ہے۔ اور حضور ذہنی یعنی مطلق تصور پر بھی بولا جاتا ہے)
والمعتبر فی التصدیق۔ اور تصدیق میں جسکا اعتبار کیا گیا ہے وہ اول معنیٰ نہیں ہیں (یعنی تصور ساذج) بلکہ معنیٰ ثانی ہے (حضور ذہنی مطلقا) والحاصل ان الحضور الذھنی مطلقا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ حضور ذہنی مطلقا وہ درحقیقت علم ہے اور تصور یا تو شرط شئی کے ساتھ اعتبار کیا جائیگا یعنی حکم کے ساتھ اور اس کو تصدیق کہا جاتا ہے۔ (یعنی تصور کے دو اطلاق ہیں۔) اول اطلاق یہ ہے کہ تصور کا اطلاق شرط شئی یعنی بشرط حکم کیا جائے تو یہ تصور تصدیق کہلاتا ہے۔ اور دوسرا اطلاق تصور کا یہ ہے کہ اس میں شرط لاشئی کی قید ہو یعنی عدم حکم کی قید ہو۔ تو اس کو تصور ساذج کہا جاتا ہے۔ یا پھر اسکا اطلاق لابشرط شئی کیا جائیگا (یعنی اس تصور میں کسی قسم کی کوئی قید نہ ہوگی) تو وہ مطلق تصور ہے
قولہ فالمقابل للتصدیق۔ پس تصدیق کا مقابل (اور مبائن) وہ تصور ہے جو بشرط لاشئی ہے یعنی جس میں عدم حکم کی قید لگی ہو) والمعتبر فی التصدیق شرطا او شطراً اور وہ تصور جسکا اعتبار تصدیق میں کیا گیا ہے خواہ شرط مان کر۔ یا تصدیق کا جزو مان کر۔ وہ تصور لابشرط شئی ہے پس کوئی اشکال نہیں رہا۔

تشریح مشہور تقسیم پر دو اعتراض وارد کئے گئے ہیں جن میں سے پہلا اعتراض اور اس کا جواب گذر چکا ہے اب اس جگہ سے شارح نے والثانی ان المراد سے دوسرے اعتراض کو بیان فرمایا ہے۔
اعتراض یہ ہے کہ تصور کے دو معنیٰ ہیں۔ اول مطلقا حضور ذہنی۔ دوم تصور جو عدم حکم کے ساتھ مقید ہو۔ پس تصور سے معنیٰ اول یعنی حضور ذہنی مراد لیا جائے تو انقسام شئی الیٰ نفسہ والیٰ غیرہ لازم آتا ہے۔ اور یہ محال ہے کہ شئی خود اپنی ہی طرف منقسم ہو۔ اور وہی مقسم بھی ہو اور قسم بھی۔ وہی

باپ بھی وہی بیٹا بھی وہی اصل بھی وہی فرع بھی۔
دلیل اعتراض :۔ اس وجہ سے کہ حضور ذہنی مطلقاً کا دوسرا نام علم ہے گو یا حضور ذہنی مطلق اور علم دونوں مرادف ہیں۔ اور اگر تصور سے مراد وہ تصور ہے جو عدم حکم کے ساتھ مقید ہے۔ تو اس تصور کا تصدیق میں اعتبار کرنا یعنی جزو تصدیق بنانا (چونکہ تصدیق کے لئے تین تصورات یا چار تصورات کا ہونا ضروری ہے) محال ہے کیونکہ جب تصور میں عدم حکم کی قید ہے تو تصدیق میں حکم اور عدم حکم دونوں کا اجتماع لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔
الجواب :۔ شارح نے اس اعتراض کا جواب اپنے الفاظ میں دیا ہے کہ وجوابہ ان التصور یطلق بالاشتراک الخ تصور دو معنیٰ کے درمیان مشترک ہے ایک وہ تصور جس میں عدم حکم کی قید ہے اس کو بھی تصور کہتے ہیں۔ اور دوسرا وہ تصور جس کے معنیٰ حضور ذہنی مطلق کے ہیں۔ اور جو علم کے مرادف ہیں ہم اس کو وضاحت سے سابق میں آگاہ کر چکے ہیں۔ لہٰذا التصدیق میں جس تصور کو جزو تصدیق بنایا گیا ہے وہ معنیٰ ثانی یعنی حضور ذہنی مطلق ہے معنیٰ اول مراد نہیں ہیں۔
والحاصل :۔ شارح نے بحث کا خلاصہ ان الفاظ میں بیان فرمایا کہ والحاصل ان الحضور الذھنی مطلقا ھو العلم حاصل کلام یہ ہے کہ حضور ذہنی مطلق تو علم ہے اور جہاں تک تصور کا تعلق ہے تو اس کے دو اعتبار ہیں۔ اول اعتبار شرط شئی کے ساتھ یعنی حکم کے ساتھ اسی کو تصدیق کہا جاتا ہے۔ یعنی تصور معہ الحکم کا نام تصدیق ہے۔ اور ایک اعتبار تصور کا شرط لاشئی کے ساتھ ہے یعنی شرط عدم حکم کے ساتھ اس کو تصور ساذج کہتے ہیں دوسرا نام تصور فقط بھی ہے۔ یہی تصور فقط تصدیق کا مبائن اور مقابل ہے۔ اور یہی تصدیق کا قسیم بھی ہے۔ اور ایک تیسرا اعتبار بھی اس تصور کا کیا گیا ہے۔ وہ لابشرط شئی یعنی جس میں کوئی شرط ان شرطوں میں سے نہیں ہے نہ عدم حکم کی بلکہ مطلق ہے اسکا نام مطلق تصور ہے۔ لہٰذا التصدیق کا جو تصور مقابل اور مبائن ہے وہ تصور بشرط لاشئی یعنی مقید بعدم الحکم ہے۔
والمعتبر فی التصدیق۔ اب سوال یہ ہے کہ پھر تصدیق کا جزء ہو کر یا شرط ہو کر ان تصورات میں سے کون تصور معتبر ہے تو اس کے متعلق شارح نے فرمایا کہ جس تصور کا اعتبار شرط مان کر یا شرط مان کر تصدیق میں کیا گیا ہے۔ وہ تصور لابشرط شئی ہے۔ لہٰذا بات واضح ہے اسمیں کوئی اشکال باقی رہا
بالفاظ دیگر شارح نے جواب وسوال کے ضمن میں منطق کی چند اصطلاحات تحریر فرمائی ہیں ہم افادہ کے لئے ان کو بالترتیب بیان کرتے ہیں۔ تصور۔ حصول صورۃ الشئی فی العقل کا نام ہے۔ یہی تصور مرادف علم کے ہے۔ حضور ذہنی مطلق اسی تصور کا نام ہے۔ مطلق تصور بھی اسی کو کہتے ہیں جو علم کا مرادف ہے۔

تصور ساذج :۔ وہ تصور جس میں قید ہے عدم حکم کی اسی کا دوسرا نام تصور فقط بھی ہے ۔ اور تصدیق کا مقابل بھی ہے اور مبائن بھی ۔

تصور لابشرط شئی :۔ وہ تصور جس میں کوئی قید نہ ہو نہ مع الحکم کی نہ عدم الحکم کی ۔ یہ تصور علم مطلق تصور ۔ حضور ذہنی مطلق کے مرادف ہے ۔

تصور بشرط شئی :۔ وہ تصور جس میں شئی کی یعنی حکم کی قید ہو ۔ اس کا دوسرا نام تصور مع الحکم بھی ہے ۔ اس کو تصدیق بھی کہتے ہیں ۔

تصور بشرط لاشئی :۔ وہ تصور جس میں لاشئی کی قید لگی ہو یعنی عدم حکم کی قید ہو ۔ یہ تصور وہ ہے جو تصدیق کا مقابل امر مبائن ہے ۔

سابق میں جو اعتراضات وارد کئے گئے ہیں وہ درحقیقت تصور کی حقیقت کو پس پشت ڈال کر یا تصور کے حقیقی معنیٰ پر اشتباہ ہونے کی وجہ سے وارد کئے گئے ہیں ورنہ تو مسئلہ بالکل واضح ہے کہ ایک تصور وہ ہے جو کہ علم کے مرادف ہے ۔ اور اسی کی دو قسمیں تصور و تصدیق ہیں ۔ اور وہ تصور جو قسیم ہے ۔ اس میں قید عدم حکم کی لگی ہوئی ہے ۔ مگر عام طور سے اس کو لفظوں میں ذکر نہیں کیا جاتا نیز چونکہ مقسم اپنی اقسام و جزئیات کا جزء ہوا کرتا ہے ۔ اس قاعدہ سے مطلق تصور جو کہ مرادف علم ہے ۔ وہی تصور تصدیق کا جزء ہے یا تصدیق کے لئے شرط ہے ۔ محمد حسن باندوی

قولہ فلا اشکال ۔ شارح نے تو بات کو ختم کرنے کیلئے اصل صورت واضح کردی ۔ مگر اہل معقول ہر مسئلے پر عقلی اشکالات ضرور پیش کرتے ہیں ، تنشیط اذہان کی غرض سے ہم بھی صاحب میر قطبی کا ایک اشکال ذیل میں درج کرتے ہیں ۔

اشکال :۔ وہ کہتے ہیں شارح کے اس جواب میں اعتراض ہے ۔ حاصل اسکا یہ ہے کہ تصدیق میں جو تصورات شرط یا شطر ہو کر معتبر ہیں وہ یہی ہے تصور محکوم علیہ ۔ تصور محکوم بہ ۔ تصور نسبت حکمیہ اور ایک قول کی بنیاد پر تصور حکم ظاہر ہے ۔ کہ ان چاروں میں سے ہر ایک تصور خاص ایک تصور ہے اگر یہ نظری ہو تو قول شارح سے حاصل کیا جاتا ہے ۔ لہٰذا ان میں سے ہر ایک تصور تصور ساذج ہی ہو سکتا ہے جو تصدیق کا مقابل ہے ۔ اور مطلق تصور کے تحت داخل ہے یعنی اسی کی قسم ہے کیوں کہ قاعدہ ہے کہ قول شارح سے جو تصور حاصل ہوتا ہے وہ تصور ساذج ہوتا ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ تصدیق میں جس تصور کا اعتبار ہے وہ تصور ساذج ہے مطلق تصور نہیں ہے ۔ لہٰذا اعتراض کہ حکم اور عدم حکم کا اجتماع لازم آتا ہے ۔ اپنی جگہ قائم ہے ۔

الجواب :۔ وہ تصور جو مقابل تصدیق اور اسکا قسیم ہے ۔ اس میں تصور کے ساتھ عدم حکم کی قید لگی ہوئی ہے ۔ وہ تصور جو تصدیق میں شرط یا جزء ہے اس میں عدم حکم کی قید کا اعتبار نہیں ہے اور قاعدہ

ہیکہ شئ کی اعتبار کی صورت میں ضروری نہیں کہ شئ کی صفت اور قید کا بھی اعتبار ہو۔ اس لئے ثابت ہوگیا کہ تصدیق میں تصور معتبر ہے اس کی قید یعنی عدم حکم۔ یا فقط یا ساذج وغیرہ معتبر نہیں ہے۔ پس حکم اور عدم حکم کا اجتماع لازم نہیں آتا مثلاً لکڑی کے ٹکڑے۔ مثلاً پائے پٹی تختے وغیرہ تخت کے اجزاء ہیں اور ان میں سے پائے پٹی تختے ہر ایک صفت اور قید جداگانہ ہے۔ مگر یہ قیود تخت کا جزء نہیں ہے۔ ٹھیک اسی اسی طرح تصور کو سمجھنا چاہئے یا مثلاً جب ہم نے کہا الانسان کاتب یہ ایک قول ہے اس میں الانسان محکوم علیہ کا تصور ہے۔ دوسرا کاتب محکوم بہ کا تصور ہے۔ اور ان کے مابین نسبت حکمیہ کا تصور ہے۔ اور وقوع اس میں حکم کا تصور ہے۔ مگر ان تصورات میں کسی میں بھی عدم حکم کی قید کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے۔ یعنی تصور محکوم علیہ ہے مگر اس کی صفت عدم حکم کا اعتبار نہیں ہے۔ کیوں کہ الانسان کو حکم عارض نہیں ہوا اس لئے وہ حکم سے خالی ہے نہ یہ کہ عدم حکم اس کی قید ہے۔

قال: وليس الكل من كل منهما بديهيا والا لما جهلنا شيئا ولا نظريا والا لدار او تسلسل۔ اقول العلم اما بديهي وهو الذي لم يتوقف حصوله على نظر وكسب كتصور نا الحرارة والبرودة كالتصديق بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان واما نظري وهو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب كتصور العقل والنفس وكالتصديق بان العالم حادث۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا ان دونوں (تصور و تصدیق) میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہے ورنہ ہم کسی شئ سے جاہل نہ ہوتے اور نہ نظری ہے ورنہ البتہ دور یا تسلسل لازم آتا

اقول العلم اما بدیہی الخ۔ شارح نے فرمایا میں کہتا ہوں کہ علم یا بدیہی ہوگا اور وہ یعنی بدیہی وہ علم ہے کہ نہ موقوف ہو اسکا حصول نظر اور کسب پر جیسے حرارت اور برودت کا تصور اور جیسے اس بات کی تصدیق کہ نفی اور اثبات ایک ساتھ جمع نہیں ہوتے۔ اور نہ ایک ساتھ مرتفع ہوتے ہیں۔

واما النظری وھو الذی الخ اور علم یا نظری ہوگا۔ اور نظری وہ علم ہے جسکا حصول موقوف ہو نظر اور کسب پر جیسے عقل اور نفس کا تصور اور جیسے اس بات کی تصدیق کہ عالم حادث ہے۔

تشریح ماتن تصور کی تقسیم سے فارغ ہوکر اب اس کے نظری اور بدیہی ہونے کو بیان کرتے ہیں۔ فرمایا تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہے۔ اور اگر سب کے سب تصور و تصدیق بدیہی ہوتے تو ہم کسی چیز سے جاہل نہ ہوتے۔ اور یہ واقع کے خلاف ہے دنیا میں بے شمار اشیاء ہیں جن سے ہم ناواقف اور جاہل ہیں بلکہ تمام اشیاء کا علم ہونا محالات میں سے ہے نیز ایک ان دونوں میں سے نظری بھی نہیں ہے۔ ورنہ دو خرابیاں لازم آئیں گی یعنی دو لازم

آئیگا - یا پھر تسلسل لازم آئیگا -

اقول العلم اما بدیہی - شارح نے ماتن کی مذکورہ عبارت کی تشریح فرمائی ہے اور تصور وتصدیق کے بدیہی یا نظری نہ ہونیکو مثال دے کر واضح کیا ہے -

فرمایا - علم (یعنی تصور) یا بدیہی ہوگا - اور بدیہی وہ تصور ہے جسکا ذہن میں حاصل ہونا نظر وکسب پر موقوف نہ ہو - جیسے حرارۃ وبرودۃ کا تصور - کیوں کہ گرمی اور ٹھنڈک کا تصور نظر وکسب پر موقوف نہیں ہے - بداہتہً اسکا علم حاصل ہوتا ہے -

وکا لتصدیق بان النفی والاثبات - یہ تصدیق بدیہی کی مثال ہے کہ نفی اور اثبات نہ ایک ساتھ جمع ہوتے ہیں اور نہ ایک ساتھ رفع ہوتے ہیں - دونوں میں سے ایک صادق آئیگا دوسرا صادق نہ آئیگا

قولہ واما نظری - اور علم یا نظری ہوگا - اور نظری وہ علم ہے جسکا حصول نظر وکسب پر موقوف ہو جیسے تصور نظری کی مثال میں عقل اور نفس کا تصور - نظر وکسب کا محتاج ہے - اور جیسے اس بات کی تصدیق کہ العالم حادث (عالم حادث ہے) یہ تصدیق نظری کی مثال ہے - یعنی عالم کا حادث ہونا نظری ہے - نظر وفکر کے بعد عالم کا حادث ہونا معلوم ہوتا ہے - مثلاً ہم نے العالم متغیر کہا - پھر کل متغیر حادث کہا - پھر اس کے بعد حد اوسط خارج کرکے العالم حادث کہا - نتیجہ یہ نکلا کہ العالم حادث -

خلاصہ کلام یہ ہے کہ لیس الکل من کل منہما میں شارح نے چار دعوی کئے ہیں - وہ دعوی تصور میں اور دو دعوی تصدیق میں - تصور کے دونوں دعوی یہ ہیں - تمام تصورات بدیہی نہیں - دوم تمام تصورات نظری نہیں - اسی طرح تصدیق میں ایک دعوی یہ ہے کہ تمام تصدیقات بدیہی نہیں اور دوسرا دعوی یہ ہے کہ تمام تصدیقات نظری نہیں -

پہلے دعوی کی دلیل میں کہا والالما جہلنا - اگر سب کے سب تصور وتصدیق بدیہی ہوتے تو ہم کسی تصور وتصدیق سے نا واقف نہ ہوتے حالانکہ واقعہ اس کے برخلاف ہے -

دوسرے دعوے کی دلیل میں فرمایا ورنہ دور یا تسلسل لازم آتا -

بدیہی : - میری تحقیق یہ ہے کہ بدیہی کے اہل منطق کے یہاں دو معنی ہیں - اول وہ تصور اور تصدیق جسکا حصول نظر وکسب پر موقوف نہ ہو وہ مقدمات اولیہ ہیں جن میں تصور طرفین اور نسبت تصور کے بعد یقین حاصل ہو جائے جیسے الکل اعظم من الجزء معنی اول کے لحاظ سے بدیہی ضروری کے مرادف ہے - اور نظری کے مقابل ہے اس جگہ یہی معنی معتبر ہیں لہٰذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ نظری بدیہی کا مقابل نہیں ہے بلکہ ضروری کا مقابل ہے -

ملا عصام الدین کی رائے یہ ہے کہ مقدمات اولیہ کے ساتھ بدیہی کا اطلاق خاص نہیں ہے - بلکہ جس طرح بدیہی مشترک ہے اسی طرح ضروری بھی مشترک ہے مقدمات اولیہ میں اور نظری کا

مقابل ہے۔ کتصور نا الحرارۃ۔ اگر برودۃ اور حرارت تصور بدیہی کی مثال ہے اس لئے النار کا ادراک بذریعہ حواس ظاہرۃ سے ہوتا ہے۔ وہ بدیہی ہوتی ہے۔ اور لایجتمعان ولایرتفعان تصدیق بدیہی کی مثال ہے۔ اسی طرح عقلی اور نفس تصور نظری کی اور العالم حادث تصدیق نظری کی مثال ہے۔ شارح نے نظری اور بدیہی تصور کی بھی مثال دی ہے اور تصدیق کی بھی اس سے اس بات کی طرف اشارہ مقصود ہیکہ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی اور نظری کی جانب منقسم ہوتے ہیں تفصیلات آئندہ ذکر کرینگے

وھو الذی یتوقف۔ تصور بدیہی اور تصور نظری کی جو شارح نے تعریف بیان کی ہے۔ اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے۔ کیوں کہ تصور بدیہی نظر و فکر پر موقوف نہیں ہوتا بالذات نہ بالغرض اسی طرح تصور نظری نظر و فکر پر موقوف ہوتا ہے۔ اس میں بھی کوئی اشکال نہیں ہے۔ البتہ تصدیق کی دونوں قسموں کی تعریف پر اعتراض ہے اس لئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حکم تو نظر و فکر کا محتاج نہیں ہوتا مگر اس کے مقدمات نظر و فکر پر موقوف ہوتے ہیں۔ اصطلاح میں اس قسم کی تصدیق کو بھی بدیہی کہا جاتا ہے۔ جیسے امکان کیوجہ سے ممکن مؤثر کا محتاج ہے بدیہی ہے مگر نظر کا محتاج ہے تو اس بدیہی کو نظر میں داخل ہونا چاہئے۔ اس لئے بدیہی کی تعریف جامع نہ رہی۔ اور نظری کی تعریف مانع دخول غیر بدیہی

الجواب :۔ اول تو تصدیق حکم کا نام ہے۔ اس کے مقدمات اگر نظری ہوں تو اس پر اثر نہیں پڑتا نیز یتوقف میں توقف دو طرح کے ہیں۔ توقف بالذات اور توقف بالواسطہ۔ لہٰذا اگر لذاتہ محتاج نظر نہو تو بدیہی ہے۔ بالواسطہ نظر پر موقوف ہو یا نہ ہو۔ اور بالذات اگر موقوف علی النظر ہے تو وہ نظری ہے ورنہ بدیہی۔ ظاہر ہے یہ جواب اس مذہب کو سامنے رکھکر دیا جاسکتا ہے جن کے نزدیک تصدیق حکم کا نام ہے۔ مگر جن لوگوں کے نزدیک حکم جزء تصدیق ہے اور تصدیق مجموعہ تصورات ہے مثلاً امام رازیؒ کے نزدیک تو ان کے مذہب پر جواب درست نہیں ہے بلکہ اعتراض اور مضبوط ہوجاتا ہے الممکن محتاج الی المؤثر لامکانہ (ممکن اپنے امکان کیوجہ سے مؤثر کا محتاج ہے) حکم بدیہی مگر دوسرے اجزاء اس کے نظری ہیں جو نظر پر موقوف ہے۔ کیونکہ اس قضیئے کا جزء اول یعنی موضوع الممکن ہے۔ وہ نظر کا محتاج ہے۔ اسی طرح محتاج الی المؤثر محکوم بہ اور جزء ثانی ہے یہ بھی نظر پر موقوف ہے لہٰذا ان دونوں اجزاء پر نظری کی تعریف صادق آتی ہے حالانکہ تصدیق ان کی محتاج نظر نہیں ہے بلکہ بدیہی ہے۔

بعض نے اسکا جواب یہ دیا ہے کہ چونکہ ان کے نزدیک تصورات تمام کے تمام بدیہی ہیں۔ اس لئے ان کے مذہب کی بناء پر یہ صورت نہیں پائی جاتی کہ تصورات نظری ہوں اور تصدیق بدیہی ہو۔

اعتراض :۔ نظری کی تعریف پر ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ وہ حضرات جو قوت قدسیہ کے ساتھ متصف ہیں۔ اور اشراق نوری سے وہ اشیاء کی حقائق کو حاصل کرتے ہیں ان کے نزدیک تصورات وتصدیقات نظر پر موقوف ہی نہیں ہیں۔ لہٰذا ان کو پیش نظر رکھا جائے تو تعریف باطل ہے۔

الجواب :۔ توقف کے دو معنی ہیں۔ اول لولاہ لامتنع۔ دوسرے مصحح لدخول فار۔ تو اس جگہ توقف سے دوسرے معنی مراد ہیں۔ یعنی بدیہی وہ ہے جسکا حصول نظر و فکر کے ذریعہ نہ ہو۔ اور نظری وہ ہے جو نظر و فکر سے حاصل ہو۔ اس لئے اگر کسی شئی کا علم کسی کو نظر و فکر سے حاصل ہوگا تو وہ نظری ہوگی۔ اور اس پر بدیہی کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔ اور یہ تعریف اوسط درجہ کے لوگوں کے اعتبار سے ہے۔ اور باب قوت قدسیہ اوسط درجہ کے لوگوں سے فائق ہے۔ اسی طرح حضرات انبیاء علیہم السلام کے علوم بھی اس تعریف سے خارج ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ بدیہی یا نظری ہونا صفت علم کی ہے۔ اور انسانوں میں سے ایک کا علم دوسرے کے علم سے جدا ہوتا ہے۔ لہٰذا جس شخص کو بلا نظر کے حاصل ہوگا۔ اس کے اعتبار سے بدیہی اور جس کو نظر سے حاصل ہوگا اُس کے لحاظ سے وہ نظری ہوگا۔

فاذا عرفت هذا فنقول ليس كل واحد من كل واحد من التصور والتصديق بديهيا فانه لو كان جميع التصورات والتصديقات بديهيا لما كان شئ من الاشياء مجهولا لنا وهذا باطل

ترجمہ بدیہی اور نظری کی تعریف سے فارغ ہو کر مصنف نے تصور و تصدیق کے بدیہی اور نظری ہونے کی تفصیل بیان کی ہے چنانچہ فرمایا جب تم نے اس کو یعنی نظری اور بدیہی کو پہچان لیا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ ان تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہے اس لئے کہ اگر جمیع تصورات و تصدیقات بدیہی ہوتے تو شئی من الاشیاء (کوئی چیز اشیاء میں سے) ہمارے لئے مجہول نہ ہوتی اور یہ باطل ہے۔ (کیوں کہ واقع کے خلاف ہے)

تشریح چونکہ بداہت و نظریت دونوں ہی ایسے اوصاف اور احوال ہیں کہ ان کے ساتھ تصورات بھی متصف ہیں اور تصدیقات بھی۔ اس لئے شارح نے دونوں کو ایک ساتھ ذکر کر دیا ہے۔ الگ الگ بیان نہیں کیا۔ اور یہ بتایا ہے کہ افراد تصور اور افراد تصدیق میں سے ہر ہر فرد بدیہی ہے نہ ہر ہر فرد نظری ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لہٰذا تصورات و تصدیقات میں سے بعض بدیہی اور بعض نظری ہیں۔

فائدہ :۔ بداہت اور نظریت بالذات علم کی صفات ہیں یا معلومات کی یا دونوں کی۔ علماء محققین کا قول یہ ہے کہ بداہت و نظریت علم کی صفت ہے۔ اور یہی حق ہے۔ اس لئے کہ نظر سے مقصود اشیاء کا علم و انکشاف ہوتا ہے۔ نہ کہ معلومات کا وجود۔ محب اللہ بہاری صاحب سلم اور دوسرے مناطقہ کی بھی یہی رائے ہے۔ شارح نے اسی لئے پہلے کہا ہے کہ العلم اما بدیہی اما نظری

علم بدیہی ہوگا یا نظری ہوگا۔ لہٰذا ایک ہی علم بدیہی بھی ہو اور نظری ناممکن ہے بلکہ جو علم موقوف علی النظر ہے وہ اس سے جدا ہوگا۔ جو موقوف علی النظر نہیں ہے۔ لہٰذا دونوں علم مختلف بالشخص ہیں۔ اور ذات معلوم دونوں کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے یا نہیں۔ تو بعض کے نزدیک ایسا ہو سکتا ہے کہ معلوم واحد ایک وقت میں ایک آدمی کے نزدیک نظری ہو۔ پھر وہی معلوم دوسرے تک میں اس کیلئے بدیہی ہو جائے اور دوسرا قول یہ ہیکہ معلوم واحد کا دونوں اوصاف کے ساتھ متصف ہونا ممکن نہیں ہے اگرچہ دو وقتوں ہی میں کیوں نہ ہو۔

وفیہ نظر لجواز ان یکون الشئ بدیہیا ومجہولا لنا فان البدیہی وان لم یتوقف حصولہ علی نظر وکسب لکن یمکن ان یتوقف حصولہ علی شئ اٰخر من توجہ العقل الیہ والاحساس بہ او الحدس او التجربۃ او غیر ذٰلک فما لم یحصل ذٰلک الشئ الموقوف علیہ لم یحصل البدیہی فان البداہۃ لا تستلزم الحصول فالصواب ان یقال لو کان کل واحد من التصورات والتصدیقات بدیہیا لما احتجنا فی تحصیل شئ من الاشیاء الی کسب ونظر وھٰذا فاسد ضرورۃ احتیاجنا فی تحصیل بعض التصورات والتصدیقات الی الفکر والنظر۔

ترجمہ اور اس میں (تصور و تصدیق کے بدیہی اور نظری ہونے میں) نظر ہے (اعتراض ہے) اس لئے کہ جائز ہے (ممکن ہے) کہ شئ بدیہی بھی ہو اور مجہول بھی ہو ہمارے لئے۔ پس اس لئے کہ بدیہی اگرچہ اسکا حصول نظر اور کسب پر موقوف نہیں ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ اسکا حصول شئ آخر پر موقوف ہو۔ جو توجہ عقل اور احساس یا حدس یا تجربہ یا اس کے علاوہ سے حاصل ہو جائے۔ لہٰذا پس جب تک یہ موقوف علیہ شئ حاصل نہ ہو جائے گی اس وقت تک بدیہی حاصل نہ ہوگی۔ کیونکہ بداہت حصول کو مستلزم نہیں ہے (یعنی یہ کہ جو شئ بدیہی ہو وہ ہم کو لازمی طور پر حاصل ہی ہو کوئی ضروری نہیں ہے۔ بلکہ حصول اور بداہت میں علاقہ لزوم کا نہیں پایا جاتا۔)

فالصواب ان یقال۔ جب یہ اشکال موجود ہے تو درست یہ ہے کہ کہا جائے لو کان کل الخ۔ اگر تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی ہوتے تو ہم اشیاء میں سے کسی چیز کے حاصل کرنے میں محتاج نہ ہوتے نظر و کسب کی جانب۔ اور وہ فاسد ہے اس لئے کہ بدیہی ہے ہمارا محتاج ہونا بعض تصورات و تصدیقات کے حاصل کرنے میں فکر اور نظر کا۔)

تشریح سابق میں منطق کا ایک مسئلہ بطور تمہید ماتن نے بیان کیا تھا کہ تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ورنہ ہم کسی چیز سے جاہل نہ ہوتے۔ جاہل ہونا واقع کے مطابق ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ تمام کے تمام تصورات و تصدیقات بدیہی نہیں ہیں۔ اسی طرح تمام کے تمام تصدیقات نظری نہیں۔ یعنی موقوف علی النظر نہیں ہیں۔ ورنہ دور آئیگا۔ یا تسلسل لازم آئیگا۔ اور دور اور تسلسل

باطل ہیں۔ لہذا جو چیز بطلان کو مستلزم ہو (یعنی تمام کا نظری ہونا) وہ بھی باطل ہے۔
فیہ نظر۔ میں شارح نے اسی مذکورہ مسئلہ پر اعتراض کیا ہے اور اعتراض میں یہ احتمال پیدا کیا ہے کہ ممکن ہے کہ شئی واحد بدیہی بھی ہو اور ہم اس سے جاہل اور ناواقف ہوں۔
اور اس احتمال کی دلیل میں فرمایا کہ فان البدیہی وان لم یتوقف حصولہ علی نظر وکسب کہ بدیہی کا حصول اگرچہ نظر وکسب پر موقوف نہیں ہوتا۔ لیکن اس کا امکان پایا جاتا ہے کہ اس شئی بدیہی کا حصول کسی دوسری شئی پر موقوف ہو۔ مثلاً نظر وکسب عقل کا فعل ہے۔ جس میں امور معلومہ کو ترتیب دے کر نامعلوم کو حاصل کرتے ہیں۔ اس کی احتیاج تو نہ ہو۔ مگر شئی آخر پر موقوف ہو۔ مثلاً اس کی جانب عقل کا توجہ کرنا۔ اور احساس، تجربہ کا ہونا۔ یا حدس تو شئی بدیہی بھی ہے۔ اور موقوف شئی آخر پر بھی لہذا شئی آخر پر موقوف ہونا اس کے نظری ہونے کی دلیل نہیں۔
فما لم یحصل ذلک الشئی۔ پس جب تک وہ شئی آخر حاصل نہ ہو جائیگی۔ بدیہی حاصل نہ ہوگی۔
قولہ فان البداھۃ لاتستلزم الحصول۔ یہ اعتراض کے دعویٰ کی دلیل ہے۔ بدیہی ہونا حاصل ہونے کے لئے مستلزم نہیں ہے۔ یعنی جو شئی بدیہی ہو اس کیلئے یہ ضروری ہو کہ ہم کو حاصل بھی ہو۔ دونوں میں کوئی علاقہ لزوم کا نہیں ہے۔
قولہ فالصواب ان یقال۔ شارح اشکال نقل کرنے کے بعد اب بطور جواب فرماتے ہیں۔ لہذا درست یہ تھا کہ اسطرح تعبیر کی جاتی ہے۔ لوکان کل من التصورات والتصدیقات الخ۔ کہ اگر تصورات وتصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی ہوتے۔ تو شئی من الاشیاء کے حاصل کرنے میں ہم کسب ونظر کے محتاج نہ ہوتے۔ قولہ ضرورۃ احتیاجنا فی تحصیلہ۔ یہ قول ہو فاسد کی دلیل ہے کہ یہ بات بداہۃ ثابت ہے۔ کہ کتنے ہی تصورات وتصدیقات ایسے ہیں کہ جن کی تحصیل میں ہم نظر وکسب کے محتاج ہیں خلاصہ یہ ہے کہ ماتن لماکان شئی من الاشیاء مجھولا لنا۔ یعنی شئی من الاشیاء ہم سے مجہول نہ ہوتی۔ کہا تھا۔ معترض نے دعویٰ پر اشکال نہیں کیا۔ بلکہ دلیل کی تعبیر پر اعتراض کیا ہے۔
شارح نے تعبیر بدل کر فالصواب ان یقال لوکان کل من التصورات والتصدیقات بدیہیا لما احتجنا فی تحصیل شئی من الاشیاء الی الفکر والکسب کہا ہے صحیح یہ ہے کہ اسطرح تعبیر کی جائے کہ اگر تمام تصورات وتصدیقات بدیہی ہوتے تو ہم کسی چیز کے حاصل کرنے میں نظر وکسب کے محتاج نہ ہوتے اس طریقہ تعبیر سے لماجہلنا پر اعتراض واقع ہوتا تھا۔ وہ واقع نہ ہوگا۔
دوسری توجیہ علامہ تفتازانی نے اس کی توجیہ دوسری طرح پر لکھی ہے۔ اگر تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہوتے تو ایسی کوئی چیز مجہول نہ ہوتی جو ہمیں نظر وفکر کا محتاج بنائے۔ اس سے معلوم ہوا ہر وہ چیز جو نظر وفکر کا محتاج نہ بنائے وہ بدیہی ہے۔ اور ہمیں معلوم ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ اس

جگہ ماجہلنا سے جہل مطلق کی نفی مراد ہے۔ اور مطلق میں اسکا فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ اور کامل وہ ہے جس میں نظر و کسب کی احتیاج نہ ہو۔ اور جس میں نظر و کسب کی احتیاج نہ ہو وہ مجہول ہی نہیں ہے۔

صاحب میر کی نکیر:۔ مگر اس توجیہ پر صاحب میر نے رد فرمایا ہے۔ خلاصہ نکیر کا یہ ہے کہ کسی چیز کا موقوف علی النظر نہ ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ ہم کو وہ معلوم بھی ہو۔ کیوں کہ بعض اشیاء وہ ہیں جنکا حصول بطریق نظر و فکر نہیں ہوتا۔ بلکہ تجربہ حدس، احساس اور توجہ نفس سے ہوا کرتا ہے۔ اس لئے یہ اشیاء جو موقوف حدس و تجربہ وغیرہ پر ہوتی ہیں۔ وہ بھی مجہول ہیں مگر محتاج نظر و کسب نہیں ہیں لہٰذا خلاصہ یہ نکلا کہ ہر بدیہی کا معلوم ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

ولا نظریا ای لیس کل واحد من التصورات والتصدیقات نظریا فانہ لوکان جمیع التصورات والتصدیقات نظریا یلزم الدور اوتسلسل

ترجمہ اور تمام تصورات و تصدیقات نظری بھی نہیں ہیں۔ یعنی ہر ایک ان تصورات و تصدیقات میں سے نظری نہیں ہے کیونکہ اگر جمیع تصورات و تصدیقات نظری ہوتے تو دور یا تسلسل لازم آئیگا۔

تشریح شارح نے دوسرے دعویٰ کو بیان کرکے اس پر دلیل قائم کی ہے۔ فرمایا ولا نظریا اسکا بدیہیا پر عطف ہے۔ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ تمام تصورات و تصدیقات نظری بھی نہیں ہیں۔ ورنہ ان کو یا دور کے طریقہ پر حاصل کرنا پڑیگا۔ یا بطریق تسلسل اور یہ دونوں باطل ہیں۔ تصورات و تصدیقات کے بدیہی اور نظری ہونے کی یہ چند صورتیں ہیں۔

(۱) تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں۔
(۲) تمام کے تمام نظری ہوں۔
(۳) تصورات تمام بدیہی ہوں۔ اور تصدیقات تمام نظری ہوں۔
(۴) تصدیقات تمام بدیہی ہوں۔ اور تصورات تمام نظری ہوں۔
(۵) تصورات بعض بدیہی ہوں۔ اور بعض نظری ہوں مگر تصدیقات تمام نظری ہوں
(۶) تصورات بعض بدیہی ہوں۔ اور بعض نظری ہوں مگر تصدیقات تمام بدیہی ہوں۔
(۷) تصدیقات بعض بدیہی ہوں۔ اور بعض نظری ہوں مگر تصورات تمام بدیہی ہوں۔
(۸) تصدیقات بعض بدیہی ہوں۔ اور بعض نظری ہوں مگر تصورات تمام نظری ہوں۔
(۹) بعض تصورات بدیہی اور بعض تصورات نظری ہوں۔ اسی طرح بعض تصدیقات نظری اور

بعض تصدیقات بدیہی ہوں ۔ وغیرہ ۔
مذکورہ بالاصورتوں میں سے ہر ایک صورت میں کوئی نہ کوئی اشکال وارد ہوتا ہے ۔ صرف ایک صورت متفق علیہ عندالمناطقہ ہے ۔ اور وہ یہ ہے کہ بعض تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں اور بعض تصورات و تصدیقات نظری ہوں ۔ اور بدیہیات سے نظریات کو نظر و فکر کے ذریعہ حاصل کیا جائے ۔
اعتراض :۔ تم نے کہا ہے لوکان جمیع التصورات والتصدیقات نظریا یلزم الدور او التسلسل کہ تمام تصورات و تصدیقات کو نظری ماننے کی صورت میں دور لازم آئیگا یا تسلسل لازم آئیگا اور پھر کہا ہے واللازم باطل فالملزوم مثلہ ۔ لازم (دور تسلسل) باطل ہے ۔ لہذا ملزوم (کل کا نظری ہونا) باطل ہے ۔
اس اعتراض کے الفاظ لوکان کل منہما نظریا یلزم الدور والتسلسل اور تمہارا قول واللازم باطل فالملزوم مثلہ دونوں قضایا ہیں ۔ اور دونوں کے دونوں نظری ہیں ۔ اور ان دونوں میں جو تصورات مذکور ہیں مثلاً نظری ہونا ۔ دور، تسلسل اسی طرح لازم اور ملزوم وغیرہ بھی نظری ہیں تو قضایا نظری ان قضایا کے موضوع محمول یعنی اجزاء تصورات وہ بھی نظری ۔ لہذا ان کو حاصل کرنے میں بھی دور یا تسلسل لازم آیا اور دور تسلسل باطل ۔ لہذا تمہارا استدلال بھی باطل اور ہمارا دعویٰ بے غبار ہوگیا ۔
الجواب :۔ یہ بات متوسط طبقہ کے اہل منطق کی ہے عوام الناس سے خطاب نہیں اور اس طبقہ کو مذکورہ تصورات و اصطلاحات کا علم ہے ۔ اور ان کی مدد سے ترتیب کے ذریعہ نامعلوم کو حاصل کرتے ہیں ۔ اس لئے نہ دور لازم آئیگا نہ تسلسل اور بداہت کل او نظریت تمام پر ہمارا مذکورہ بالا اعتراض اپنی جگہ بدستور قائم ہے ۔
اشکال :۔ تمام تصورات و تصدیقات کے نظری ہونے کے بطلان پر عام طور پر دور و تسلسل کی دلیلیں ذکر کی جاتی ہے ۔ لیکن پہلے اس بات کو طے کر لیا جائے کہ آیا تصور کو تصدیق سے حاصل کر سکتے ہیں یا نہیں یہ دلیل اس وقت کام کر سکتی ہے جب تصور کو تصدیق سے حاصل کرنا محال ہو ۔ نیز دور و تسلسل کا بطلان اس وقت ثابت ہو سکتا ہے جبکہ نفس کا حدوث تسلیم کر لیا جائے اور حدوث نفس خود محل بحث ہے

والدور هو توقف الشئ على ما يتوقف على ذلك الشئ من جهة واحد اما بمرتبة كما يتوقف ا على ب و بالعكس او بمراتب كما هو يتوقف ا على ب و ب على ج و ج على ا والتسلسل هو ترتب امور غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه على ذلك التقدير اذا حاولنا تحصيل شئ منهما فلابد ان يكون حصوله بعلم آخر وذلك العلم لآخر ايضا نظري فيكون حصوله بعلم آخر وهلم جرا فاما ان تذهب

سلسلة الاكتساب إلى غير النهاية وهو التسلسل او تعود فيلزم الدور واما بطلان اللازم فلان تحصيل التصور والتصديق لو كان بطريق الدور والتسلسل لامتنع التحصيل والاكتساب اما بطريق الدور فلانه يقتضي إلى ان يكون الشئ حاصلا قبل حصوله لانه اذا توقف حصول ا على حصول ب وحصول ب على حصول ا اما بمرتبة او بمراتب كان حصول ب سابقا على حصول ا وحصول ا سابقا على حصول ب والسابق على السابق على الشئ سابق على ذلك الشئ فيكون ا حاصلا قبل حصوله وانه مح واما بطريق التسلسل فلان حصول العلم المطلوب يتوقف ح على استحضار ما لا نهاية له واستحضار ما لا نهاية له مح والموقوف على المحال مح -

---

ترجمہ اور دور وہ شئ کا موقوف ہونا۔ اس شئ پر کہ وہ شئ خود اسی شئ پر موقوف ہو۔ ایک ہی جہت سے۔ یا ایک ہی مرتبہ میں جیسے اَ موقوف ہو بَ پر یا اسکا عکس ہو یا چند مراتب میں جیسے اَ موقوف ہو بَ پر اور بَ موقوف ہو جَ پر۔ اور جَ موقوف ہو اَ پر والتسلسل هو ترتيب غير متناهية الخ اور تسلسل وہ امور غیر متناہیہ کا ترتیب دینا ہے۔ اور لازم باطل ہے پس ملزوم اسی کے مثل ہے۔ بہرحال ملازمہ پس اس لئے کہ اس تقدیر پر جب ہم ان دونوں میں سے کسی ایک کے حاصل کرنیکا ارادہ کریں۔ پس ضروری ہے کہ اسکا حصول دوسرے علم سے ہو۔ اور یہ دوسرا علم (آخر علم) نیز نظری ہے تو اس کا حصول دوسرے علم سے (یعنی تیسرے سے) ہو۔ اور سلسلۂ اکتساب اسی طرح بڑھاتے چلے جاؤ۔

فاما ان تذهب سلسلة الاكتساب الخ پس یا اکتساب کا سلسلہ غیر نہایہ تک جائیگا۔ اور یہ تسلسل ہے یا عود کریگا تو دور لازم آئیگا۔

قولہ واما بطلان اللازم۔ بہرحال لازم کا بطلان تو اس لئے کہ تصور و تصدیق کی تحصیل اگر بطریق دور ہو یا تسلسل ہو۔ تو تحصیل اور اکتساب دونوں محال ہو جائیں گے۔ بہرحال دور اس وجہ سے کہ یہ پہنچاتا ہے اس بات کی طرف کی شئ حصول سے پہلے حاصل ہو جائے۔ (یعنی تحصیل حاصل لازم آتا ہے)

قولہ لانه اذا توقف حصول ا على حصول ب۔ کیوں کہ جب اَ کا حصول بَ کے حصول پر موقوف ہو اور بَ کا حصول اَ کے حصول پر خواہ ایک مرتبہ میں یا چند مراتب میں۔ تو بَ کا حصول سابق ہوگا اَ کے حصول پر۔ اور اَ کا حصول بَ پر سابق ہے (اور قاعدہ ہے کہ) سابق علی الشئ پر جو سابق ہوتا ہے وہ اس شئ پر بھی سابق ہوتا ہے۔ پس وہ حصول سے پہلے حاصل ہو جائیگا۔

وانه محال۔ اور یہ محال ہے اور بہرحال بطریق تسلسل (اکتساب کا محال ہونا) تو اس لئے کہ علم مطلوب کا حصول اس صورت میں (یعنی تمام کے نظری ہونیکی صورت) میں مالانہایۃ لہ۔ (وہ چیز جس کی کوئی حد و نہایت اور انتہا نہ ہو) کے استحضار پر (ذہن میں حاضر و حاصل ہونا) موقوف ہے

اور ما لانہایۃ لہ کا استحضار محال ہے۔ اور (قاعدہ ہے کہ) جو چیز کسی محال پر موقوف ہو وہ خود محال ہوتی ہے۔

تشریح فاضل شارح علامہ قطب الدین رازی نے مذکورہ عبارت میں دور اور تسلسل دونوں کا ذکر کیا ہے۔ اور پھر ساتھ ہی ایک کو باطل کر دیا ہے۔ تو پہلے انہوں نے دور کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔ قولہ والدور هو توقف الشئ علی ما یتوقف علیہ ذلك الشئ من جهة واحدة کہ دور توقف الشئ علی ما یتوقف علیہ ذالک الشئ کو کہتے ہیں۔

اقسام دور:۔ اصولی طور پر دور کی دو قسمیں ہیں۔ اول دور مصرح۔ دوم دور مضمر۔ اگر شئ کا توقف دوسری شئ پر ایک درجہ میں پایا جاتا ہے تو دور مصرح ہے۔ اور اگر توقف الشئ علی الشئ دو مرتبہ یا چند مراتب میں پایا جائے تو وہ دور مضمر ہے۔

قاعدہ:۔ موقوف علیہ مقدم۔ اور موقوف اس کے بعد میں ہوتا ہے۔ اور وہ چیز جو موقوف سے مقدم ہو وہ بمرتبہ واحدہ مقدم ہوتی ہے اور موقوف سے دو مرتبوں میں جیسے ا اور ب میں سے ب موقوف علیہ ہے اور اس پر موقوف ہے۔ تو ب موقوف علیہ اور ا موقوف ہوا۔ لہذا بحیثیت موقوف ہونے کے ا اس سے ایک درجہ مؤخر ہوگا۔ پھر ہم نے یہ کہا ہے کہ ب موقوف ہے ا پر تو ا موقوف علیہ ہونے کی وجہ سے مقدم ہوگا۔ اور یہ تقدم ب سے بمرتبہ واحدہ ہوگا۔ اور ا سے بمرتبین ہوگا۔ اس طرح ا موقوف ب پر اور ب موقوف ا پر۔ اور دونوں ا ایک ہی ہے۔ لہٰذا نتیجہ یہ نکلا کہ ا موقوف ہے ا پر (ا موقوف علیہ بھی ہے اور ا موقوف بھی) تو لازم آئیگا کہ ا اپنے وجود سے پہلے موجود ہے جو کہ باطل ہے اسی کو دور مصرح کہتے ہیں۔ دور مضمر: ا موقوف ب پر اور ب موقوف ج پر۔ اور ج موقوف د پر اور د موقوف پھر ا پر تو ا موقوف بھی ہے۔ اور موقوف علیہ بھی۔ مگر درمیان میں ب۔ ج۔ اور د کا واسطہ ہے۔ بمراتب ثلاثہ ا کا تقدم ا پر لازم آیا جو کہ باطل ہے۔

قولہ هلم جرا لفظ هلمّ عربی لفظ ہے اس کو دوسری زبان سے لے کر عربی میں داخل نہیں کیا گیا۔ پھر آیا یہ لفظ مرکب ہے یا بسیط۔ اسم ہے یا فعل اور لازم ہے یا متعدی ہے۔ اس بارے میں علماء لغت کے مختلف اقوال ہیں۔ خلیل نحوی کہتے ہیں اس میں ہا حرف تنبیہ ہے اور لمّ کے معنی جمع کے ہیں۔ بعض نے کہا لمّ بمعنی ضمّ ملانے کے ہیں۔ بعض نحویوں نے کہا ہے یہ هل اور ام سے ملکر بنا ہے۔ بعض نے کہا کہ هلا اور ام سے مرکب ہے مگر اس کے معنی ترکیبی مراد نہیں ہیں۔ صرف ائت لاتو۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ لفظ اسم فعل ہے اور اتیان کے معنی جیسی مراد نہیں بلکہ دوام فی العمل کے معنی ہیں۔ کسی کام کو برابر کرتے رہنا۔ قرآن مجید میں فرمایا هلمّ شهداءکم اپنے گواہوں کو بلاؤ۔ یعنی هلمّ معنی میں احضر کے متعدی ہے مگر اسکا استعمال لازم و متعدی دونوں طرح ہوتا ہے۔

حجاز والوں کی لغت میں ہلم کی گردان نہیں ہے۔ مگر واحد تثنیہ جمع۔ مذکر، مؤنث ہر ایک کے لئے لفظ مفرد ہی بولا جاتا ہے۔ مگر بنو تمیم اس کی گردان کے قائل ہیں۔ نیز اس کے آخر میں ضمیر بارز لگ سکتی ہے۔
جرا۔ جر، مصدر باب نصر کھینچنے کے معنی آتے ہیں۔ حسی طور پر کھینچنے کیلئے نہیں۔ بلکہ شمول اور استمرار کے معنی ہیں۔

فان قلت ان عنیتم بقولکم حصول العلم المطلوب یتوقف علی ذلک التقدیر علی استحضار ما لانہایۃ لہ انہ یتوقف علی استحضار الامور الغیر المتناہیۃ دفعۃ واحدۃ فلا نسلم انہ لو کان الاکتساب بطریق التسلسل یلزم توقف حصول العلم المطلوب علی حصول امور غیر متناہیۃ دفعۃ واحدۃ فان الامور الغیر المتناہیۃ معدات لحصول المطلوب والمعدات لیس من لوازمہا ان تجتمع مع المطلوب فی الوجود دفعۃ واحدۃ بل یکون السابق معد الوجود اللاحق وان عنیتم بہ انہ یتوقف علی استحضار ھذا فی ازمنۃ غیر متناہیۃ فمسلم لکن لا نسلم ان استحضار الامور الغیر المتناہیۃ فی الازمنۃ الغیر المتناہیۃ مح وانما یستحیل ذلک لو کان النفس حادثۃ فاما اذا کانت قدیمۃ تکون موجودۃ فی ازمنۃ غیر متناہیۃ فجاز ان یحصل لہا علوم غیر متناہیۃ فی ازمنۃ غیر متناہیۃ۔

ترجمہ پس اگر تو اعتراض کرے کہ اگر تم نے اپنے قول حصول العلم المطلوب یتوقف علی ذلک التقدیر علی استحضار ما لانہایۃ لہ۔ (کہ علم مطلوب کا حصول اس تقدیر پر مالا یتناہی کے استحضار پر موقوف ہے) مراد یہ لیا ہے کہ دفعۃ واحدۃ امور غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہے۔ تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اگر اشیاء کا اکتساب (حاصل کرنا) بطریق تسلسل مان لیا جائے۔ تو علم مطلوب کا حاصل ہونا موقوف ہوگا۔ امور غیر متناہیہ کے دفعۃ واحدۃ حاصل ہونے پر۔
فان الامور الغیر المتناہیۃ۔ کیونکہ امور غیر متناہیہ معدات ہیں۔ مطلوب کے حاصل ہونے کیلئے۔ اور معدات کے لوازم میں سے نہیں ہے کہ وہ دفعۃ واحدۃ وجود میں جمع ہوجائیں۔
بل یکون السابق معد الوجود اللاحق۔ بلکہ سابق لاحق کے وجود کے لئے مُعِد ہوگا۔
وان عنیتم بہ۔ اور اگر اس سے (یعنی حصول علم المطلوب یتوقف علی ذالک التقدیر۔ الخ اس سے تم نے یہ مراد لیا ہے کہ موقوف ان کے (امور غیر متناہیہ) کے استحضار پر ازمنہ غیر متناہیہ میں ہے تو پس مسلّم ہے۔ لیکن پھر اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار زمانہائے غیر متناہی میں محال ہے۔ وان یستحیل ذلک البتہ یہ اس وقت محال ہوگا۔ اگر نفس حادث ہوتا۔ یعنی نفس کا

حادث ہونا طے ہوگیا ہوتا یا کہ نفس نفس حادث ہونا۔

فاما اذا كانت قديمة۔ اور بہر حال جب نفس قدیم ہو۔ تو وہ ازمنہ غیر متناہیہ میں موجود بھی ہوگا بس جائز ہے کہ اس کو (نفس قدیم کو) علوم غیر متناہیہ زمانہ غیر متناہی میں حاصل ہو جائیں۔

تشریح شارح نے سابق میں بیان کیا ہیکہ کسی مطلوب کو تسلسل کے ذریعہ حاصل کرنے میں لازم آتا ہے۔ امور غیر متناہیہ کا استحضار کیا جائے (یعنی غیر متناہی امور جمع ہوں تو مطلوب حاصل ہوگا۔ شارح نے استحضار اور غیر متناہیہ پر سوال قائم کیا اور کہا قولہ فان قلت۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگر تمہاری مراد تمہارے اس قول سے کہ حصول العلم المطلوب يتوقف على ذلك التقدير على استحضار ما لا نهاية له۔ علم مطلوب کا حصول مالا یتناہی کے استحضار پر موقوف ہے۔ اس قول سے مراد اگر یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار دفعۃ واحدۃ ضروری ہے تو ہم کو تسلیم نہیں ہے کہ نظری کے اکتساب بطریق تسلسل کیلئے لازم ہے۔ کہ دفعۃ واحدۃ امور غیر متناہیہ کے حصول پر علم مطلوب کا حصول موقوف ہے۔ (یعنی جب دفعۃ واحدۃ امور غیر متناہیہ حاصل ہوں گے تب ہی علم مطلوب حاصل ہوگا) یہ ہم کو تسلیم نہیں ہے۔ کیونکہ امور غیر متناہیہ معدات ہیں مطلوب کے حاصل ہونے کے لئے۔ اور معدات کیلئے دفعۃ واحدۃ جمع ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ سابق لاحق کے وجود کیلئے معد ہوتا ہے۔ (یعنی عدم بعد الوجود سبب ہوتا ہے لاحق کے لئے۔ جسطرح جمعہ کا عدم بعد الوجود شنبہ کے دن کے وجود کیلئے سبب ہے۔ یعنی جمعہ اگر ختم ہو جائے گا تب ہی شنبہ کا دن موجود ہوگا)

معترض نے اس کے بعد دوسرے احتمال کو پیش کر کے اعتراض وارد کیا اور کہا وان عنيتم کہ اگر تمہاری مراد اس سے یہ ہیکہ امور غیر متناہیہ کا استحضار ازمنہ غیر متناہیہ میں ہونے پر موقوف ہے۔ تو زمانہ غیر متناہی میں اور غیر متناہیہ کا استحضار کا لازم آنا مسلم ہے مگر پھر یہ تسلیم نہیں ہے کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار زمانہائے غیر متناہیہ میں محال ہے۔ یہ محال اس صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ نفس کو حادث مان لیا جائے۔ لیکن اگر نفس قدیم ہو۔ جیسا کہ اہل معقول نفس کو قدیم مانتے ہیں تو جائز ہے کہ نفس کو زمانہ غیر متناہی میں امور غیر متناہی حاصل ہو جائیں۔ اس میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

فنقول هذا الدليل مبنى على حدوث النفس وقد برهن عليه في فن البرهان

ترجمہ پس ہم جواب دیں گے کہ یہ دلیل حدوث نفس پر موقوف ہے اور اس کے خلاف فن حکمۃ میں دلیل قائم کی جا چکی ہے۔ (یعنی دلیل سے اس بات کو ثابت کیا جا چکا ہے۔ نفس قدیم ہے نفس حادث نہیں ہے۔ فنقول مسئلہ یہ چل رہا ہے کہ تمام تصورات و تصدیقات کو اگر نظری

مان لیا جائے گا تو دور یا تسلسل لازم آیگا۔ اور دور یا تسلسل باطل ہیں۔ دور تو اس لئے باطل ہے کہ توقف شئ علی نفسہ بمرتبۃ او بمراتب کثیرہ لازم آنے کی وجہ سے باطل ہے۔ لہذا تسلسل باطل اور محال ہے اور جب تسلسل باطل ہے تو تمام تصورات و تصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہے۔ اس بیان پر کہ معترض نے تسلسل پر کلام کیا۔ اور کہا تم نے تسلسل کو اس لئے باطل مانا ہے۔ کہ اس میں مطلوب کا حصول امور غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہے۔ اور امور غیر متناہیہ کے استحضار کی دو صورتیں ہیں۔ اوّل یہ کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار دفعۃً واحدۃً ہو۔ تو یہ محال اور باطل ہے مگر اس سے تسلسل کا بطلان ثابت نہیں ہوتا۔ کیوں کہ یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے۔ کہ امور غیر متناہیہ کی حیثیت معدات کی ہو۔ کہ موجود ہوتے جائیں اور ختم ہوتے جائیں۔ اس لئے اگر امور غیر متناہیہ معدات ہوں۔ امور غیر متناہیہ کا وجود یا استحضار دفعۃً واحدۃً ضروری نہ رہا۔ اور اگر مراد تمہاری امور غیر متناہیہ کے استحضار سے یہ ہے کہ زمانہ غیر متناہی ہے۔ استحضار ان امور غیر متناہیہ کا لازم آتا ہے اس لئے باطل ہے تو یہ اس وقت قابل تسلیم ہے۔ جب یہ ثابت ہو جائے کہ نفس حادث ہے۔ لیکن اگر نفس قدیم ہو تو نفس قدیم زمانہ غیر متناہیہ میں امور غیر متناہیہ کا استحضار کرتا رہے۔ تو یہ محال نہیں ہے۔ شارح نے اسکا جواب یہ کہکر دیا کہ قولہ فنقول ہذا الدلیل مبنی۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ دلیل نفس کے حدوث پر مبنی ہے۔ جب کہ فن حکمت میں اس پر برہان قائم ہو چکی ہے کہ نفس قدیم ہے

قال۔ بل البعض من کل منہما بدیہی والبعض الاٰخر نظری یحصل بالفکر وہو ترتیب امور معلومۃ للتادی الی المجہول وذلک الترتیب لیس بصواب دائما لمناقضۃ بعض العقلاء بعضا فی مقتضی افکارہم بل الانسان الواحد یناقض نفسہ فی وقتین فمست الحاجۃ الی قانون یفید معرفۃ طرق اکتساب النظریات من الضروریات والاحاطۃ بالصحیح والفاسد من الفکر الواقع فیہا وہو المنطق ورسموہ بانہ اٰلۃ قانونیۃ تعصم مراعاتہا الذہن عن الخطاء فی الفکر۔ اقول لا یخلو اما ان یکون جمیع التصورات والتصدیقات بدیہیا اویکون جمیع التصورات والتصدیقات نظریا اویکون التصورات والتصدیقات بدیہیا والبعض الاٰخر منہا نظریا فالاقسام منحصرۃ فیہا ولما بطل القسمان الاولان تعین القسم الثالث وہو ان یکون البعض من کل منہما بدیہیا والبعض الاٰخر نظریا۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا بلکہ ان دونوں (تصورات تصدیقات) میں سے بعض بدیہی ہیں۔ اور دوسرے بعض نظری ہیں جو فکر کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں۔ اور فکر امور معلومہ کے ترتیب دینے کا نام ہے۔ تاکہ یہ ترتیب مجہول کے حاصل ہونے تک پہنچا دے۔

وذلک الترتیب۔ مگر یہ ترتیب دائما صحیح نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ عقلاء میں سے بعض کے دوسرے

بعض سے مناقض ہونے کی وجہ سے اپنے افکار کے نتائج ہیں۔ بلکہ ایک ہی شخص اپنے نفس کی نقیض سوچتا ہے دو وقتوں میں قولہ مست الحاجۃ۔ لہٰذا پس ضرورت واقع ہوئی ایسے قانون کی جو نظریات کے اکتساب کے طریقوں کے پہچاننے کا فائدہ دے۔ بدیہات سے۔ اور احاطہ کرنے کا صحیح اور فاسد اس فکر سے جو اس میں واقع ہوئی ہو اور وہ منطق ہے۔ ورسموہ بانہ آلۃ۔ اور اس کی تعریف کی ہے کہ وہ ایک آلہ قانونی ہے جس کی رعایت ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچاتی ہے۔

اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ خالی نہیں ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات یا بدیہی ہوں گے یا پھر جمیع تصورات و تصدیقات نظری ہوں گے۔ یا بعض تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں گے اور دوسرے بعض ان دونوں میں سے نظری ہوں گے۔

فالاقسام منحصرۃ فیہا۔ لہٰذا جملہ اقسام ان صورتوں میں منحصر ہیں اور جب کہ پہلی دونوں قسمیں باطل ہو چکی ہیں۔ تو تیسری قسم متعین ہو گئی اور وہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے بعض بدیہی ہوں اور دوسرے بعض نظری ہوں۔

تشریح قولہ قال۔ ماتن نے منطق کی ضرورت پر مختصر کلام کر کے ختم کر دیا۔ فرمایا جب تمام تصورات و تصدیقات نہ نظری ہوں نہ بدیہی۔ تو دونوں میں سے بعض بدیہی۔ اور بعض نظری ہیں جو امور معلومہ کو ترتیب دینے سے حاصل ہوتی ہیں۔

پھر فرمایا قولہ ذلک الترتیب لیس بصواب دائما۔ مگر ہمیشہ یہ نظر و ترتیب درست بھی نہیں ہوتی۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ عقلاء میں باہم ایک دوسرے کی رائے کا مناقض ہونا درست ہے مثلاً بعض عقلاء عالم کو حادث مانتے ہیں۔ اور اس پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ دوسرے بعض عالم کو قدیم مانتے ہیں اور اس پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ ظاہر ہے نظر و ترتیب دونوں میں پائی جاتی ہے مگر دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا نظر و ترتیب ہمیشہ صحیح نہیں ہوتی

قولہ فمست الحاجۃ۔ لہٰذا پس ایک جامع قانون کی ضرورت واقع ہوئی۔ جو بدیہات سے نظریات کو حاصل کرنے کے طریقوں کے پہچاننے اور معلوم کرنے کا فائدہ دے۔ اور جس کی پابندی سے نامعلوم تصورات و تصدیقات کو حاصل کیا جا سکے۔ نیز صحیح و غلط کے پہچاننے کا وہی قانون معیار بھی ہو۔ کہ جو ترتیب اور نظر اس قانون کے مطابق ہو وہ درست قرار دی جائے۔ اور جو ترتیب اس قانون کے خلاف ہو اس کو فاسد اور غلط کہا جا سکے۔

وھو المنطق۔ شارح نے فرمایا اس قانون کا نام منطق ہے۔ اس کی تعریف اہل منطق نے یہ کی ہے کہ بانہ آلۃ قانونیۃ تعصم مراعاتہا الذھن عن الخطاء فی الفکر۔ منطق وہ آلہ قانونی ہے جس کی رعایت ذہن کو فکر و ترتیب میں خطاء سے بچائے۔

اس کے بعد شارح نے اس اجمال کی تفصیل کی فرمایا ہے۔ اقول لایخلو۔ شارح نے پہلے تصورات۔ و تصدیقات کے نظری اور بدیہی ہونے کی صورتیں بیان کی۔ فرمایا لایخلوا اما ان یکون جمیع التصورات الخ کہ تمام تصورات وتصدیقات بدیہی ہوں گے۔ یاتمام کے تمام نظری ہوں گے۔ یالبعض تصورات وتصدیقات نظری ہوں گے۔ اور بعض ان میں سے بدیہی ہوں گے۔

قولہٗ فالاقسام منحصرۃ فیہا۔ لہذا تصورات وتصدیقات کے نظری اور بدیہی ہونے کی یہی صورتیں نکلتی ہیں۔ یعنی تمام بدیہی یاتمام نظری۔ یابعض بدیہی اور بعض نظری۔ مگرعقلاً اس کی تقریباً نوصورتیں نکلتی ہیں۔ جن کو ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں۔ مختصراً پھر عرض کرتے ہیں۔

تصورات وتصدیقات کے نظری و بدیہی ہونے کے عقلی احتمالات کل نو ہیں

(۱) تصورات وتصدیقات تمام بدیہی۔ (۲) تصورات وتصدیقات تمام نظری (۳) تمام تصورات بدیہی۔ تصدیقات بعض بدیہی اور بعض نظری۔ (۴) تمام تصدیقات بدیہی اور تصورات بعض بدیہی۔ اور بعض نظری۔ (۵) تمام تصورات نظری۔ اور تصدیقات بعض بدیہی اور بعض نظری۔ (۶) تصدیقات تمام نظری اور تصورات بعض بدیہی اور بعض نظری۔ (۷) تمام تصورات نظری اور تمام تصدیقات بدیہی ہوں (۸) تمام تصدیقات نظری اور تمام تصورات بدیہی ہوں۔ (۹) بعض تصورات بدیہی۔ بعض تصورات نظری بعض تصدیقات بدیہی۔ بعض تصدیقات نظری۔

بالترتیب نو احتمالات عقلیہ ہم نے بیان کئے ہیں۔ علماء منطق نے الگ الگ احتمالات ذکر کئے ہیں مثلاً ہماری تفصیل جو نمبر اول درج ہے۔ اسے اشاعرہ کی ایک جماعت نے ذکر کیا۔ اسی طرح جہم بن صفوان ترمذی نے دوسرا احتمال ذکر کیا ہے اور تیسری صورت کو امام رازی نے پسند کیا ہے۔ اور حکماء متقدمین نمبر چار والا قول ذکر کیا ہے۔ مگر متکلمین محققین اور حکماء متاخرین کی رائے وہ ہے جو ہم نے آخری احتمال یعنی نواں کا قول کیا ہے۔ نیز ماتن نے بھی اسی کو پسند کیا ہے۔

والنظری یمکن تحصیلہ بطریق الفکر من البدیہی لان من علم ملزوم امر اٰخر ثم علم وجود الملزوم لعلم بوجود الملزوم حصل لہ من العلمین السابقین وہما العلم بالملازمۃ والعلم بوجود الملزوم العلم بوجود اللازم بالضرورۃ فلو لم یکن تحصیل النظری بطریق الفکر لم یحصل العلم الثالث من العلمین السابقین لان یحصل لہ بطریق الفکر والفکر ہو ترتیب امور معلومۃ للتادی الی المجہول کما اذا حاولنا تحصیل معرفۃ الانسان وقد عرفنا الحیوان والناطق رتبناہما بان قدمنا الحیوان واخرنا الناطق حتی یتادی الذہن منہ الی تصور الانسان وکما اذا اردنا التصدیق بان العالم حادث ووسطنا التغیر بین طرفی المطلوب وحکمنا بان العالم متغیر وکل متغیر حادث فحصل لنا التصدیق بحدوث العالم

ترجمہ اور نظری ممکن ہے۔ اس کا حاصل کرنا فکر کے ذریعہ بدیہی سے۔ کیونکہ جو شخص ایک امر سے لزوم کو دوسرے امر کے لئے جان گیا (یعنی اسے یہ معلوم ہو گیا کہ فلاں امر فلاں کے لئے لازم ہے۔) اس کے بعد وہ ملزوم کے وجود کو جان گیا تو اس کو ان دونوں سابق علوم سے اور وہ دونوں علم بالملازمۃ اور علم بوجود الملزوم ہیں۔ بداہۃً لازم کے وجود یعنی جس شخص نے ملازمۃ کو جان لیا اور ملزوم کو اس کا علم حاصل ہو گیا! تو ان دونوں کے جان لینے کے بعد بداہۃً اسے لازم کا وجود معلوم ہو جائے گا۔

ملازمۃ۔ دو چیزوں میں سے ایک کا دوسرے کیلئے لازم ہونا ملزوم شئی جس کے لئے لازم ہو۔

قولہ فلولہ یکن۔ پس اگر نظری کا حصول بطریق فکر ممکن نہ ہوتا تو (اس ترتیب سے) علم ثالث (تیسری چیز کا علم) مذکورہ سابقہ دونوں علوم سے لان حصولہ بطریق الفکر۔ کیونکہ اس کا حصول بطریق فکر ہوا ہے۔ اور فکر امور معلومہ کے ترتیب دینے کا نام ہے تاکہ مجہول تک پہونچا دے جیسے جب ہم نے انسان کی معرفت حاصل کرنیکا ارادہ کیا۔ اور تحقیق ہم نے (پہلے سے) حیوان اور ناطق کو پہچان رکھا ہے۔ اور پھر ہم نے ان دونوں کو ترتیب کیا (یعنی دونوں کی ترتیب دی) بایں طریق کہ ہم نے الحیوان کو مقدم کیا۔ اور الناطق کو مؤخر ذکر کیا (اور الحیوان الناطق کہا) قولہ حتی یتادی الذھن منہ یہاں تک کہ ذہن اس (ترتیب) سے الانسان کے تصور معلوم ہونے تک پہنچ گیا۔ اور جیسے جب ہم نے العالم حادث کی تصدیق کا ارادہ کیا۔ اور مطلوب کے دونوں طرف کے درمیان یعنی العالم اور حادث کے درمیان، وسط میں المتغیر کو لے آئے۔ اور ہم نے حکم کیا کہ "العالم متغیر۔ اور کل متغیر حادث" تو ہم کو حدوث عالم کی تصدیق حاصل ہو گئی۔

تشریح والنظری یمکن تحصیلہ بطریق الفکر من بدیھی۔ اس عنوان پر شارح نے بدیہی مد سے نظری کو حاصل کرنیکا طریقہ بیان فرمایا۔ اور مثال دے کر اس کو مدلل کیا ہے۔

چنانچہ فرمایا بدیہی سے بطریق فکر نظری کو حاصل کرنا ممکن ہے۔ اور دلیل اس دعوی کی یہ دی کہ (ان من علم لزوم الخ کیوں کہ جو شخص نے پہلے سے اس بات کو جان رکھا ہے کہ ایک شئ دوسری شئ کے لئے لازم ہوتی ہے اور ان دونوں باتوں کے جان لینے کے بعد ایک تیسری چیز کا علم حاصل ہو جائے گا کہ لازم بھی موجود ہے۔ پھر اس قاعدہ کی مثال تحریر کی اور فرمایا کما اذا حاولنا تحصیل معرفۃ الانسان۔ جب ہم نے انسان کی معرفت کے حاصل کرنے کا قصد کیا اور پہلے سے ہم کو معلوم ہے۔ انسان میں حیوانیت یعنی جسم متحرک بالارادہ وحساس وجسم نامی وفیہ ابعاد ثلاثۃ کا علم ہے۔ اسی طرح پہلے سے الناطق کے معنی بھی معلوم ہیں پھر ہم نے ان دونوں معلومات کو اس طرح ترتیب دیا۔ کہ پہلے الحیوان کو پھر اس کے بعد الناطق کو رکھا۔ اور کہا الانسان ہو الحیوان الناطق۔ تو اس ترتیب سے ہم کو انسان کی معرفت حاصل ہو گئی یعنی یہ کہ وہ حیوان ناطق ہے۔

دوسری مثال۔ اسی قاعدہ کی شارح نے دوسری مثال نامعلوم تصدیق کو حاصل کرنے کی ذکر فرمائی۔

اور کہا وکما اذا اردنا التصدیق بان العالم حادث. جب ہم نے عالم کے حادث ہونے کی تصدیق کا ارادہ کیا تو اس طرح ترتیب دی کہ اس قضیہ کے دونوں اطراف موضوع ومحمول یعنی العالم اور حادث کے درمیان لفظ متغیر کو ذکر کیا اور اس طرح پر کہا کہ العالم متغیر اور کل متغیر حادث۔ پھر اس سے حد اوسط کو خارج کردیا تو باقی بچا العالم حادث۔ لہٰذا اس نظر وترتیب سے ہم کو حدوث عالم کا علم حاصل ہوگیا۔

اعتراض:۔ آپ نے مذکورہ دونوں مثالوں سے سمجھ لیا ہوگا کہ دونوں مثالیں تصدیق کو معلوم کرنے کی شارح نے دی ہے۔ تصور نامعلوم کو حاصل کرنے کی مثال نہیں دی۔ جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ نظر وترتیب صرف تصدیقات میں جاری ہوسکتی ہے۔ تصورات میں جاری نہیں ہوتی

الجواب:۔ ایسا نہیں ہے کہ تصور میں ترتیب ناممکن ہے بلکہ صورت حال یہ ہے کہ تصدیق میں تو یہ یقینی ہے۔ بطریق نظر نامعلوم تصدیق کو حاصل کیا جاسکتا ہے مگر تصورات میں ترتیب سے نامعلوم تصورات کو حاصل کرنا ضروری ہے نہیں۔ اور جو حاصل بھی ہوتا ہے وہ شبہ سے خالی نہیں ہوتا۔ اس لئے مجبوراً کو جمیع تصورات کو بدیہی کہنا پڑا ہے۔

والترتیب فی اللغۃ جعل کل شئ فی مرتبتہ وفی الاصطلاح جعل الاشیاء المتعددۃ بحیث یطلق علیہا اسم الواحد ویکون لبعضہا نسبۃ الی البعض الاباالتقدم والتاخر والمراد بالامور مافوق الامر الواحد وکذلک کل جمع یستعمل فی التعریفات فی ھذا الفن. وانما اعتبرت الامور لان الترتیب لایمکن الابین شئیین فصاعداً۔

ترجمہ اور لغت میں ترتیب کے معنی جعل کل شئ بمرتبتہ کے ہیں۔ یعنی ہر چیز کو اس کے اصلی مقام پر رکھدینا۔ اور اصطلاح میں ترتیب کے معنی متعدد اشیاء کو اس طور پر مرتب کردینا کہ اس کو ایک نام دیا جاسکے۔ (اور ان متعدد اشیاء میں سے) ہر ایک کو دوسرے کے ساتھ نسبت بھی ہو۔ (مناسبت ہو) تقدم وتاخر کی (یعنی متعدد اشیاء میں سے بعض کو مقدم اور بعض کو مؤخر ہونے کی مناسبت واہلیت پائی جاتی ہو)۔

والمراد بالامور الخ۔ اور امور سے مراد مافوق الواحد ہے۔ (یعنی وہ امور ایک سے زائد ہوں یا دو ہوں یا تین یا اس سے بھی زائد) وکذلک کل جمع اس طرح جمع (کا صیغہ) جو تعریفات کے موقع پر اس فن میں استعمال کیا جاتا ہے (اس سے مافوق الواحد ہی مراد ہوتا ہے) وانما اعتبرت الامور۔ اور بیشک ترتیب میں امور کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ ترتیب ممکن نہیں ہے لیکن دو اشیاء کے درمیان یا ان سے زائد کے درمیان۔

تشریح شارح نے اس جگہ ترتیب کے لغوی معنیٰ ذکر فرمائے ہیں۔ فرمایا۔ والترتیب فی اللغۃ لغت میں ترتیب ہر چیز کو اس کے اصلی مقام پر رکھنے کے ہیں۔ وفی الاصطلاح۔ اور اہل منطق کی اصطلاح میں متعدد اشیاء کو اس طور پر رکھدینا کہ ان کو ایک نام دیا جا سکے۔ (یعنی امور متعددہ کو شئی واحد سے تعبیر کیا جا سکے) ویکون لبعضہا نسبۃ اور ان امورہ متعددہ میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ تقدم و تاخر کی نسبت بھی ہو۔ یعنی یہ کہ ان میں سے کونسی پہلے رکھنی کی ہے اور کونسی بعد میں۔ والمراد بالامور۔ ترتیب میں لفظ امور کا تذکرہ ہے جو کہ امر کی جمع ہے۔ تو شارح فرماتے ہیں امور سے ما فوق الواحد مراد ہے۔ تین امور کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ کم از کم دو امور ترتیب میں پایا جانا ضروری ہے اس کے بغیر ترتیب ممکن نہیں ہے۔ اور دو سے زائد ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے

اعتراض۔ شارح نے ترتیب لغوی کی تعریف فرمایا ہے جعل کل شئی بمرتبتہ یعنی ہر چیز کو اس کے مرتبہ میں رکھنا۔ اس میں بمرتبتہ میں ضمیر کا مرجع اگر لفظ کل ہے تو معنی یہ ہوں گے کہ شئی اپنے مرتبہ میں بھی موضوع ہو۔ دوسرے کے مرتبہ میں بھی موضوع ہی ہو اور یہ باطل ہے۔ اور اگرہ ضمیر کا مرجع کل کے بجائے شئی کو مانا جائے تو معنی یہ ہوں گے ہر شئی شئی واحد ہی کے مرتبہ میں موضوع ہو اور یہ بھی باطل ہے۔ الجواب۔ ضمیرہ کا مرجع لفظ کل ہے۔ اور تعمیم کی وجہ سے اضافت لائی گئی ہے مراد یہ کہ وہ مراتب جو ان اشیاء کے مناسب ہوں۔ یعنی عبارت کا مطلب یہ ہو ہو گا جعل الاشیاء فی مراتبھا اللائقۃ بھا۔ اشیاء کو ان کے مناسب مراتب میں رکھنا۔

قولہ۔ وکذلک کل جمع یستعمل فی التعریفات۔ یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر تمہارے قول کے مطابق امور سے ما فوق الواحد مراد ہو تو یہ معنی امور کے مجازی ہیں۔ حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ تین یا زائد امور مراد ہوں۔ حالانکہ قاعدہ ہے تعریف کے موقع پر الفاظ کے مجازی معنی کے استعمال سے احتراز کرنا ضروری ہے تاکہ اشتباہ نہ ہو۔

الجواب۔ معنی مجازی ضرور ہیں مگر یہ معنی چونکہ اصطلاح میں استعمال کئے گئے ہیں۔ اس لئے حقیقت عرفیہ بن گئے ہیں۔ اس لئے مجاز کا استعمال لازم نہیں آتا پھر یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ اکثری ہے کہ تعریف کے موقع پر جمع کے صیغوں سے ما فوق الواحد مراد ہوتے ہیں۔ اس لئے نوع اور جنس کی تعریف میں یہ صیغے ایسے نہیں ہیں۔ قولہ انما اعتبرت۔ اس سے شارح کا مقصد یہ ہے کہ امور کا اعتبار کسی چیز کو خارج کرنے کے لئے نہیں ہے۔ بلکہ جو اشیاء ترتیب میں ضروری ہیں ان کو ذکر کر کے تعریف کی وضاحت مقصود ہے

وبالمعلومۃ الامور الحاصلۃ صورھا عند العقل وھی تتناول التصوریۃ والتصدیقیۃ من الیقینیات والظنیات والجھلیات فان الفکر کما یجری فی التصورات یجری ایضاً فی التصدیقات کما یکون فی

الیقینی یکون ایضا فی الظنی والجهلی اما الفکر فی التصور والتصدیق الیقینی فکما ذکرنا واما فی الظنی فکقولنا هذا الحائط ینتشر منه التراب وکل حائط ینتشر منه التراب فهو ینهدم فهذا الحائط ینهدم واما فی الجهلی فکما اذا قیل العالم مستغن عن المؤثر وکل مستغن عن المؤثر قدیم لایقال العلم من الالفاظ المشترکة فانه کما یطلق علی الحصول العقلی کذلک یطلق علی الاعتقاد الجازم المطابق الثابت هو اخص من الاول ومن شرائط التعریفات التحرز عن استعمال الالفاظ المشترکة لانا نقول الالفاظ المشترکة لاتستعمل فی التعریفات الا اذا قامت قرینة تدل علی تعیین المراد من معانیها وههنا قرینة دالة علی ان المراد بالعلم المذکور فی التعریف الحصول العقلی فانه لم یفسره فی هذا الکتاب الابه وانما اعتبر الجهل فی المطرحیث قال للتادی الی المجهول لاستحالة استعلام المعلوم وتحصیل الحاصل وهو اعم من ان یکون تصوریا او تصدیقیا اما المجهول التصوری فاکتسابه من الامور التصوریة واما المجهول التصدیقی فاکتسابه من الامور التصدیقیة۔

ترجمہ اور جسطرح امور سے مافوق الواحد مراد ہے۔ اسی طرح معلوم سے بھی مراد وہ معلومات ہیں جن کی صورتیں عقل میں حاصل ہوں اور وہ (یعنی صورت حاصلہ) تصوریہ ہوں یا تصدیقیہ میں سے ہوں۔ یا ظنیات میں سے ہوں۔ اس لئے کہ فکر جس طرح تصورات میں جاری ہوتی ہے۔ اسی طرح تصدیقات میں بھی جاری ہوتی ہے۔ اور جس طرح یقینی میں جاری ہوتی ہے۔ اسی طرح ظنی۔ اور جہلی میں بھی۔ قولہ واما الفکر فی التصور۔ اور بہرحال فکر تصور اور تصدیق یقینی میں پس جیسا کہ (سابق میں اس کی مثال) ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور بہرحال ظنی میں تو جیسے ہمارا قول کہ هذا الجدار ینتشر منه التراب وکل حائط ینتشر منه التراب ینهدم فهذا الحائط ینهدم۔ اس دیوار سے مٹی جھڑتی ہے اور ہر وہ دیوار جس سے مٹی جھڑ جھڑ کر گرتی ہے وہ گر جاتی ہے پس یہ دیوار بھی گر جائیگی۔ اور بہرحال جہلی کی مثال پس جیسے کہا جائے کہ العالم مستغن عن المؤثر وکل مستغن عن المؤثر فهو قدیم فالعالم قدیم۔ عالم مؤثر سے مستغنی ہے اور ہر وہ چیز جو مؤثر سے مستغنی ہو قدیم ہوتی ہے لہذا عالم قدیم ہے۔

لایقال العلم عن الالفاظ المشترکة۔ الخ اور اعتراض نہ کیا جائے کہ تعریف میں العلم الفاظ مشترک میں سے استعمال کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ (علم) جس طرح حصول عقلی پر بولا جاتا ہے۔ اسی طرح اس کا اطلاق اعتقاد جازم مطابق ثابت میں بھی ہوتا ہے۔ اور یہ معنیٰ اخص ہیں۔ پہلے معنی سے ومن شرائط التعریفات اور تعریف کے شرائط میں سے ہے کہ احتراز کرنا ایسے الفاظ کے استعمال کرنے سے جو مشترک معنی رکھتے ہیں لانا نقول۔ اس لئے کہ ہم جواب دیں گے۔ مشترک الفاظ تعریف میں استعمال نہیں کئے جاتے مگر

اس وقت جب کہ ایسا قرینہ موجود ہو جو مراد کی یقین پر دلالت کرتا ہو۔ اس کے بعد بیں معنی میں سے۔ اور اس جگہ ایسا قرینہ جو دلالت کرنیوالا ہو کہ علم مذکورہ فی التعریف سے مراد حصول عقلی ہے۔ کیونکہ اس کی (علم کی) تفسیر اس کتاب میں نہیں ہے۔ مگر اس سے وانما اعتبر الجهل فی المطلوب۔ اور مطلوب بیں جہل کا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا ہے لیتادی الی المجهول (تاکہ مجہول تک پہنچا دے) اس لئے کہ معلوم کا علم حاصل کرنا محال ہے اور تحصیل حاصل ہے۔

دهو اعم ان یکون۔ مطلوب عام ہے اس سے کہ وہ تصوری ہو یا تصدیقی ہو۔ بہرحال مجہول تصوری پس اس کا اکتساب امور تصوریہ کے ذریعہ ہوگا۔ اور بہرحال مجہول تصدیقی تو ان کا اکتساب امور تصدیقیہ کے ذریعہ کیا جائیگا۔

تشریح جسطرح شارح نے امور سے مناطقہ کی مراد پر روشنی ڈالی تھی۔ اسی طرح لفظ معلوم کی بھی وضاحت کی ہے۔ فرمایا دبالمعلومة الحاصلة الخ۔ کہ معلومۃ سے مراد وہ معلومات ہیں۔ جن کی صورتیں عقل میں حاصل ہوں۔ اور صورت حاصلہ عام ہے خواہ وہ صورتیں تصوری ہوں یا تصدیقی۔ اور یقینیہ ہوں یا ظنیہ۔ اور جہلیات میں سے ہوں۔ دلیل اس عموم کی یہ ہے کہ قولہ فان الفکر کما یجری فی التصورات۔ فکر ونظر جس طرح تصورات میں جاری ہوتی ہے۔ اسی طرح تصدیقات میں بھی جاری ہوتی ہے۔ نیز جس طرح یقینی میں جاری ہوتی ہے اسی طرح ظنی اور جہلی میں بھی۔

چونکہ اس جگہ شارح نے یقینیات کی مثال نہیں دی اس لئے سابق مثال کا حوالہ دیدیا۔ فرمایا دالتصدیق الیقینی۔ اور بہرحال تصدیق یقینی کی مثال تو جیسا کہ ہم سابق میں ذکر کرچکے ہیں واما الظنی فکقولنا۔ ظنی کی مثال تو یہ ہے کہ اس دیوار سے مٹی گرتی ہے۔ اور ہر وہ دیوار جس سے مٹی جھڑتی ہوگی وہ گرجایا کرتی ہے لہٰذا پس یہ دیوار بھی گرجائے گی۔

واما الجهلی۔ وہ قیاس جو صور جہلیہ سے مرکب ہو اس کی مثال شارح نے دی ہے کہ عالم مؤثر سے مستغنی ہے۔ اور ہر وہ چیز جو مؤثر سے مستغنی ہوتی ہے وہ قدیم ہوتی ہے لہٰذا پس عالم قدیم ہے لایقال العلم من الالفاظ الخ۔ اعتراض یہ ہے کہ تعریف میں لفظ علم کا استعمال کیا گیا ہے۔ اور علم مشترک لفظ ہے۔ جسطرح مطلق حصول عقلی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اسی طرح علم کا اطلاق اعتقاد جازم مطابق للواقع پر بھی۔ اور معنیٰ عام اور دوسرے معنی خاص ہیں۔ اور تعریف شئی کیلئے شرط یہ ہے کہ الفاظ مشترکہ کا استعمال حدود کے موقع پر نہ کیا جائے ہاں اگر کوئی قرینہ دالہ موجود ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔ وانما اعتبر الجهل فی المطلوب۔ سوال یہ تھا کہ مطلوب اگر مجہول ہو تو طلب مجہول مطلق لازم آتا ہے۔ شارح نے اس کے جواب میں فرمایا کہ چونکہ معلوم کا حاصل کرنا بھی محال ہے۔ اور تحصیل حاصل ہے اس لئے نامعلوم مطلوب کو نظر و فکر کے ذریعہ حاصل کیا جاتا ہے۔

وھو اعم۔ مطلوب خواہ تصوری ہو یا تصدیقی ہر دونوں کو بطریق نظر و ترتیب حاصل کرتے ہیں البتہ مجہول تصوری کو امور تصوریہ سے اور مجہول تصدیقی کو امور تصدیقیہ سے حاصل کرتے ہیں۔

اعتراض:۔ شارح نے کہا ہے کہ فان الفکر کما یجری فی التصورات یعنی نظر و فکر جس طرح تصورات میں جاری ہوتا ہے۔ اسی طرح تصدیقات میں بھی جاری ہوتا ہے۔ چونکہ تصدیقات میں نظر و فکر کا جاری ہونا تحقیق سے ثابت ہے۔ اور تصورات میں نظر و فکر کا جاری ہونا امر محقق نہیں ہے۔ اس لئے شارح کو اس طرح کہنا چاہئے تھا۔ کہ نظر و فکر جس طرح تصدیقات میں جاری ہوتا ہے ویسے ہی تصورات میں بھی جاری ہوتا ہے تاکہ تصدیقات کے ساتھ تصورات کی تشبیہ ہوتی مگر شارح نے اس کا عکس کر دیا ہے۔ ایک غیر محقق کے ساتھ تحقیقی چیز کو تشبیہ دی ہے۔

الجواب:۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ شارح نے مبالغۃً ایسا کیا ہے۔ قولہ ہذا الحائط ینتشر منہ التراب الخ۔ اس میں قیاس اس طرح پر کیا گیا ہے کہ ہذہ الحائط الخ۔ صغریٰ ہے اور یقینی ہے۔ اور کل حائط ینتشر منہ التراب فھو منہدم کبریٰ ہے اور ظنی ہے۔ اس لئے کہ مٹی کے گرنے سے دیوار کا منہدم ہو جانا ضروری نہیں ہے۔ اسکا نتیجہ بھی ظنی ہوگا۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ نتیجہ ہمیشہ ارذل کے جامع ہوتا ہے

قولہ وانما اعتبر الجہل۔ مطلوب مجہول ہونے کی صورت میں طلب مجہول مطلق کا اعتراض لازم آتا ہے

الجواب:۔ آپ سلم العلوم اور ملا حسن وغیرہ کتابوں میں پڑھ لیں گے۔ مجہول مطلق کی طلب کے لازم آنے سے بچنے کے لئے علماء نے یہ تاویل کی ہے کہ مطلوب من کل جہۃ مجہول نہیں۔ بلکہ جو جہت مطلوب ہے وہ مجہول ہے۔ اس کی دوسری جہات معلوم ہوتی ہیں اور جو جہات اس کی معلوم ہیں۔ ان سے نامعلوم جہت کو حاصل کرتے ہیں اس لئے مجہول مطلق کی طلب لازم نہیں آئے گی۔

فاکتسابہ۔ شارح نے نامعلوم کے حاصل کرنے کے دو ہی طریقے ذکر کئے ہیں۔ یعنی نامعلوم تصور کو امور تصوریہ سے حاصل کریں گے۔ اور نامعلوم تصدیق کو امور معلومہ تصدیقیہ سے حاصل کریں گے۔ گویا اکتساب کے ہی صرف دو طریقے ہیں اور اکتساب انہیں دو طریقوں پر منحصر ہے۔

الجواب:۔ چونکہ یہ دونوں طریقے واقعی ہیں اس لئے ان کو صراحت سے ذکر کر دیا گیا ہے۔ رہا یہ کہ تصورات نامعلومہ کو تصدیقات معلومہ سے حاصل کرنا یا اسکا عکس کرنا تو اب تک اسکا ثبوت نہیں ہو سکا ہے۔ مگر ان دونوں طریقوں کے محال ہونے پر بھی کوئی دلیل قائم نہیں ہو سکی۔

ومن لطائف ھذا التعریف انہ مشتمل علی العلل الاربع فالترتیب اشارۃ الی العلۃ الصوریۃ بالمطابقۃ فان صورۃ الفکر ھی الھیئۃ الاجتماعیۃ الحاصلۃ للتصورات والتصدیقات کالھیئۃ لاجزاء السریر فی اجتماعھا وترتیبھا والی العلۃ الفاعلیۃ بالالتزام اذ لابد لکل ترتیب من مرتبۃ

وهی القوة الفاعلیة كالنجار للسرير وامور معلومة اشارة الى العلة المادية كقطع الخشب للسرير وليتأدى الى مجهول اشارة الى العلة الغائية فان الغرض من ذلك الترتيب ليس الا ان يتادى الذهن الى المطلوب المجهول كجلوس السلطان مثلا على السرير۔

ترجمہ اور اس کی خوبیوں میں سے ایک خوبی یہ ہے کہ تعریف چاروں علتوں پر مشتمل ہے۔ پس لفظ ترتیب علت صوریہ کی طرف بالمطابقہ اشارہ ہے کیونکہ فکر صورت درحقیقت وہ ہیئت اجتماعیہ ہے۔ جو تصورات و تصدیقات کو حاصل ہوتی ہے۔ جیسے وہ ہیئت اجزاء تخت کو ان کے اجتماع اور ترتیب سے حاصل ہوتی ہے۔ اور علت فاعلیہ کی طرف بالالتزام اشارہ ہے۔ اس لئے کہ ہر ترتیب کے لئے کسی نہ کسی مرتب (ترتیب دینے والے) کی ضرورت ہوتی ہے۔ (اور اس جگہ) وہ قوت عاقلہ ہے جس طرح بڑھئی تخت کے لئے علت فاعلی ہے۔ اور امور معلومہ علت مادیہ کی طرف اشارہ ہے جیسے لکڑی کے تختے تخت کے لئے اجزاء ہیں۔ اور لیتادی الی المجہول۔ علت غائیہ کی طرف اشارہ ہے۔ اس لئے اس ترتیب سے غرض یہ ہوتی ہے کہ ذہن مطلوب مجہول کی جانب پہنچ جائے۔ جیسے بادشاہ کا بیٹھنا تخت کے لئے غرض ہے۔

تشریح شارح نے تعریف کی خوبی اس طرح بیان کی ہے کہ اس تعریف میں علل اربعہ یہ ہیں علت فاعلی۔ علت مادی۔ علت صوری۔ اور علت غائی۔ ان میں سے علت غائی کا وجود پہلے ہوتا ہے مگر وقوع سب سے آخر میں ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ انسان بیٹھنے کی غرض سے تخت بنواتا ہے۔ اس لئے اس علت کا تحقق پہلے اور وقوع بعد میں ہوتا ہے۔

علل اربعہ کو تعریف میں منطبق کرنے سے پہلے تعریف کے الفاظ ذہن نشین کر لیجئے ترتیب امور معلومة ليتأدى ذلك الترتيب الى تحصيل المجهول۔ اس میں امور معلومہ علت مادی ہے جیسے تخت کے لئے لکڑی کے ٹکڑے۔ اور ترتیب دینے کے لئے مرتب کا ہونا التزاما ثابت ہے جو علت فاعلی ہے جیسے نجار اور بڑھئی تخت بنانے کے لئے۔ اور اس ترتیب سے جو ہیئت امور معلومہ کی حاصل ہوتی ہے۔ وہ علت صوری ہے اور لیتادی ذلک الترتیب الی تحصیل المجہول" علت غائیہ ہے۔

شئی کے وجود کے لئے یہی چار علتیں ہوتی ہیں۔ اس انحصار کی دلیل یہ ہے۔ ہر وہ مرکب جو کسی بااختیار فاعل سے صادر ہو۔ اس کے لئے چار علتوں کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ مرکب دو حال سے خالی نہیں۔ علت اس مرکب سے خارج کوئی چیز ہے یا اسی مرکب میں داخل ہے۔ اگر علت شئی کے اندر داخل پائی جاتی ہے تو اس علت سے شئی کا وجود بالفعل ہوگا یا بالقوہ ہوگا۔ اگر بالفعل ہوگا تو وہ علت صوری ہے اور بالقوہ ہوگا تو وہ علت مادی ہے۔

اور علت اگر شئ مرکب سے خارج کوئی چیز ہے۔ تو آیا اس سے مرکب کا صدور ہوگا۔ یا وہ اس کے صدور کا سبب ہوگا اگر اس سے صدور ہوگا تو وہ علت فاعلی ہے اور صدور کا سبب ہوگی تو وہ علت غائی ہے۔

لہذا ان علل اربعہ کی جداگانہ تعریف اس طرح ہے۔ علت مادی وہ علت ہے جو معلول کا جزو ہو اور اس کیوجہ سے معلول کا بالقوہ وجود ہو۔ علت صوری وہ ہے جو معلول کا جزو ہو۔ اور اس کی وجہ سے معلول کا وجود بالفعل ہو۔ یہ دونوں چونکہ ماہیت کے لئے مقوم ہوتی ہے۔ اور اس میں داخل ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کو علل ماہیت بھی کہا جاتا ہے علت فاعلی وہ ہے جو معلول سے خارج ہو۔ اور معلول کے لئے مباشر ہو۔ اور علت غائی وہ علت ہے جو معلول سے خارج ہو اور اس کے صدور کا باعث ہو چونکہ یہ دونوں علتیں شئ کی ماہیت سے خارج ہوتی ہیں اس لئے انکا نام علل وجود ہے۔ تعریف کی خوبی اور عمدگی یہی ہے۔ کہ اس میں علل اربعہ موجود ہوں۔ مگر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے تعریف ایک ہی علت سے کردی جاتی ہے جیسے السریر موضوع للنجار۔ اسی طرح کبھی دو علتوں سے کردی جاتی ہے۔ جیسے السریر مرکب من الخشب وموضوع للنجار۔ اور کبھی تین علتوں کو بیان کرتے ہیں جیسے السریر مرکب من قطع الخشب والصورة وموضوع للنجار وغیرہ۔

سوال:۔ مذکورہ چار علتیں معرف ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ معرف ہمیشہ معرّف پر محمول ہوا کرتا ہے جیسا کہ سلم نے کہا ہے۔ المعرف مقول مثلاً انسان کا معرف حیوان ناطق ہے تو اس طرح محمول بنایا جاتا ہے الانسان حیوان ناطق۔ درانحالیکہ ان چاروں علتوں میں سے کسی ایک کو بھی فکر پر محمول نہیں کیا جا سکتا ہے۔

جواب:۔ سوال تو جب ہوتا ہے جب علل اربعہ حقیقت میں معرف ہوتے۔ یہاں ایسا نہیں ہے۔ مقصد مصنف کا اس مقام پر صرف یہ ہے کہ علل کے اعتبار سے معلول کے لئے کچھ ایسے محمولات لے لئے جاتے ہیں جن میں اس بات کی صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ محمول ہو سکیں۔ اس لحاظ سے تعریف کردی جاتی ہے ورنہ ظاہر ہے کہ یہ علل اربعہ معلول کے بالکل مبائن ہیں۔

وذلك الترتيب اى الفكر ليس بصواب دائما لان بعض العقلاء يناقض بعضا فى مقتضى افكارهم فمن واحد يتادى فكره الى التصديق بحدوث العالم ومن اخر الى التصديق بقدمه بل الانسان الواحد يناقض نفسه بحسب الوقتين فقد يفكر ويؤدى فكره الى التصديق بقدم العالم ثم يفكر ويساق فكره الى التصديق بحدوثه فالفكران ليسا بصوابين والا لزم اجتماع النقيضين فلا يكون كل فكر صوابا فمست الحاجة الى قانون يفيد معرفة طرق اكتساب النظريات التصورية والتصديقية من ضروريا تها والاحاطة بالافكار صحيحة والفاسدة الواقعة فيها فى تلك الطرق حتى يعرف منه ان كل نظرى باى طريق يكتسب واى فكر صحيح واى فكر فاسد۔

ترجمہ اور یہ ترتیب یعنی فکر دائما درست بھی نہیں ہوتی۔ اس لئے فکر کے مقتضی کے مسئلہ پر عقلاء بعض بعض

کے مناقض اور مخالف ہوتے ہیں پس ایک عقل والے کی فکر پہونچاتی ہے حدوث عالم کی تصدیق تک۔ اور دوسرے کی فکر اس کے قدیم ہونے کی تصدیق تک۔ بلکہ ایک ہی آدمی اپنے نفس کے خلاف اور مناقض کر دیتا ہے۔ دو وقتوں کے لحاظ سے پس کبھی فکر کرتا ہے۔ اور اس کی فکر قدم عالم تک پہونچا دیتی ہے۔ لہٰذا پس مذکورہ دونوں فکروں میں سے دونوں فکر درست نہیں ہیں۔ ورنہ اجتماع نقیضین لازم آجائیگا (جو کہ باطل ہے) لہٰذا پس نتیجہ یہ نکلا کہ ہر فکر درست اور صواب نہیں ہوتی۔ پس حاجت ہوئی ایک ایسے قانون کی جو فائدہ دے نظریات تصوریہ وتصدیقیہ کے اکتساب کی معرفت کا (یعنی اس قانون سے اکتساب کے طریقے جانے جاسکتے ہوں۔ اور ان طریقوں سے تصور وتصدیق نظری کا کسب کیا جاسکتا ہو) ان کی بدیہیات سے۔ (یعنی تصور بدیہی سے تصور نظری کے کسب کا طریقہ اور تصدیق بدیہی سے تصدیق نظری کے کسب کا طریقہ معلوم کیا جاسکتا ہو۔) والاحاطۃ بالافکار الصحیحۃ الخ۔ اور اس قانون سے احاطہ کا فائدہ حاصل ہوسکے افکار صحیحہ ہے۔ اور فاسدہ کے جو اس فکر میں واقع ہو۔ یعنی ان طرق میں سے کونسا طریقہ صحیح ہو۔ اور کونسا طریقہ فاسد اور غلط ہے۔ حتی یعرف منہ الخ تاکہ اس سے پہلے پہچان لیا جائے۔ کہ ہر نظری کس طریقہ سے کسب کی جاتی ہے۔ اور کونسی فکر صحیح ہے۔ اور کونسی فکر فاسد ہے

تشریح وذلك الترتيب - احتمال تھا کہ یہ خیال ذہن میں پیدا ہو کہ کسب کا جو طریقہ ہے یعنی امور معلومہ کی ترتیب جب پائی جائے گی۔ تو نامعلوم ہم کو حاصل ہو جائیگا۔ اور وہی صحیح وغلط کا معیار ہوگا۔ نیز یہ کہ اس فکر و ترتیب میں کوئی غلطی واقع نہ ہوگی۔ شارح نے اس وہم کو دور فرمایا۔ ذلك الترتيب یعنی ضرور نہیں ہے کہ مذکور ترتیب ہمیشہ صحیح ہو۔ اس لئے کہ اہل عقل کی فکر و ترتیب کے بعد جو نتائج نکلے ہیں ان میں باہم بڑا تناقض پایا جاتا ہے۔

مثلاً الى التصديق بحدوث العالم۔ بعض اہل عقل نے امور معلومہ کی ترتیب دی۔ اور اسکا نتیجہ نکلا کہ عالم حادث ہے۔ اس کے برخلاف دوسری جماعت نے بھی امور معلومہ کو مرتب کیا۔ اور اس سے نتیجہ نکلا کہ عالم قدیم ہے قولہ فالفكران ليسا بصوابين۔ ظاہر ہے۔ دونوں فکروں میں بڑا تضاد ہے۔ ایک سے عالم کا حدوث ثابت ہوتا ہے۔ دوسری سے اسی عالم کا قدیم ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اگر بالفرض دونوں نتائج فکر کو صحیح مان لیا جائے تو محال لازم آجائیگا اور وہ ہے اجتماع نقیضین۔

فلا يكون كل فكر صوابا۔ لہٰذا ہر فکر صحیح نہیں ہوسکتی۔ لامحالہ ایک کو صحیح اور دوسری کو فاسد اور غلط کہنا پڑیگا فمست الحاجة الى قانون الخ۔ سوال یہ ہے کہ دونوں متضاد فکروں میں سے کس کو درست اور کس کو نادرست اور فاسد کہا جائے۔ اس کے لئے ایک ایسے قانون کی حاجت واقع ہوئی۔ جو اول اکتساب کا طریقہ بتائے۔ دوسرے یہ کہ جس سے فکر صحیح وفاسد کا امتیاز حاصل ہوسکے۔ تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ کونسی فکر صحیح ہے۔ اور کونسی فاسد ہے بحسب الوقتين۔ یعنی ایک ہی شخص دو مختلف اوقات میں فکر و ترتیب کا کام کرتا ہے۔ ایک وقت میں اس کی فکر کا نتیجہ کچھ اور نکلتا ہے۔ دوسرے وقت میں اس کی فکر کا نتیجہ اس کی ضد برآمد ہوتا ہے۔

سوال :۔ اس پر طالب علمانہ سوال یہ ہے کہ جب اوقات تبدیل ہوگئے تو تناقض نہ پایا گیا اس لئے کہ تناقض کیلئے وحدت زمان شرط ہے اور بحسب الوقتین کی قید سے اتحاد وقت نہ پایا گیا اس لئے تناقض کیسا؟

جواب :۔ تناقض میں اتحاد زمان کی قید کے دو معنی ہیں۔ ایک وہ زمانہ جس میں فکر اور حکم کیا گیا ہو۔ دوسرا وہ زمانہ ہے ۔ اعتبار حکم کا ہے تناقض کے لئے جو وحدت زمان کی شرط ہے اس میں اعتبار حکم کا زمانہ مراد ہے۔

اعتراض :۔ کتاب میں مذکور ہے۔ بعض اہل عقل کی بعض افکار میں تناقض واقع ہوا ہے معلوم جزئی میں تناقض واقع ہوا۔ اس سے کلی قانون کی کیا حاجت ثابت نہیں ہوتی ۔ بلکہ جہاں غلطی واقع ہوئی ہو اسکو درست کر دیا جا نا چاہئے تھا۔ جواب :۔ علاحدہ جزئیات کا انحصار دشوار ہے جن کے لئے اصلاح کی فکر کی جاتی اس لئے قانون کلی کی حاجت واقع ہوئی۔

سوال :۔ شارح نے من ضرور یا تہا فرمایا ہے۔ یعنی تصور و تصدیق بدیہیات سے ہی نظریات حاصل کیا جا سکتا ہے: حالانکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک نظری کو دوسرے نظری سے اور دوسرے سے تیسری نظری کو حاصل کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم نے اولا انسان کو حیوان ناطق سے حاصل کیا اور حیوان ناطق کو جسم نامی سے اور جسم نامی کو جسم مطلق سے حاصل کیا۔

جواب :۔ شارح کی مراد یہ نہیں ہے کہ نظری کا اکتساب ابتدا ہی سے تصور بدیہی اور تصدیق بدیہی سے ہوتا ہے۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ سلسلہ اکتساب بدیہی پر منتہی ہونا چاہئے تاکہ اس بدیہی پر سلسلہ اکتساب کو ختم کیا جا سکے ورنہ دور یا تسلسل مستحیل لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔

قولہ ای فکر صحیح ۔ یہ ایک ضروری بحث ہے اس موقع پر فکر کے صحیح ہونے اور نادرست ہونے کو عرض کیا جاتا ہے۔

ہم نے فکر کے ذیل میں علل اربعہ کا ذکر کیا ہے ۔ جس سے یہ معلوم ہو چکا ہے۔ کہ فکر کے لئے مادہ بھی ضروری ہے ۔ اور صورت بھی۔ مادہ کی ضرورت امور معلومہ سے پوری ہو جاتی ہے۔ اور ترتیب سے ہیئت کلی جزئی موضوع و محمول کی بنتی ہے۔ وہ اس کی صورت کے قائم مقام ہے ۔ اور ہر موضوع سے غرض وابستہ ہوتی ہے ۔ اس کے حاصل ہونے کے لئے ان دونوں کا درست ہونا ضروری ہے۔ اس لئے کہ یہی دونوں چیزیں یعنی مادہ اور صورت اس کی ذاتیات ہیں۔ اور ماہیت کا قوام انہیں دونوں سے ہوتا ہے۔

غرض اس نظر و ترتیب سے یہ ہوتی ہے کہ وہ موصل الی المجہول ہو اور نظر فاسد اس سے دور اور ممتاز ہو جائے ۔ یہ مقصد اسی وقت پورا ہو سکتا ہے جب اس کا مادہ اور صورت دونوں درست ہوں تو تصورات میں مادہ کے درست ہونے کی یہ صورت ہے کہ تصورات میں سے جو جس کا مقام ہے وہ اپنے مقام پر ٹھیک سے رکھا جائے مثلاً جنس کی جگہ جنس کو اور فصل کی جگہ فصل یا خاصہ مذکور ہو۔ اسی طرح تصدیقات میں اس کے درست ہونے کی یہ صورت ہے کہ صغریٰ کی جگہ ایسا قضیہ ذکر کیا جائے جو اصغر پر مشتمل ہو

اسی طرح کبریٰ کی جگہ ایسا قضیہ ذکر کیا جائے جس میں اکبر پایا جاتا ہو۔
خلاصہ یہ ہے کہ جب کسی تصدیق نامعلوم یا تصور نامعلوم کو کسب کرنیکا ارادہ کیا جائے تو ترکیب کیف ما اتفق نہ ہونا چاہئے۔ بلکہ ترکیب میں ایسے تصور و تصدیق کا ہونا ضروری ہے جن میں باہم مطلوب کے ساتھ خاص مناسبت پائی جاتی ہو۔ جیسے ان کا ذاتی ہونا اور محمول کا مساوی ہونا۔ بہر حال مطلوب تصوری اور مطلوب تصدیقی ہر ایک کے لئے خاص خاص مبادیات ہیں۔ پھر ان مبادیات مخصوصہ مطلوب کو کسب کرنے کے لئے مخصوص طریقے ہیں۔ مثلاً تصورات میں حد اور رسم ہے۔ اور تصدیقات میں قیاس استقراء اور تمثیل ہے۔ پھر ان میں سے ہر ایک کے لئے خاص خاص شرائط بھی ہیں۔ جیسے معرف کا مساوی ہونا۔ اور اس کا اعلیٰ ہونا۔ اور صغریٰ کا موجبہ ہونا۔ کبریٰ کا کلیہ ہونا وغیرہ۔
بہر حال اس طرح کے امور کا اکتساب سے پہلے جمع ہونا ضروری ہے۔ تب ہی مطلوب تک آسانی کے ساتھ درستگی کے ساتھ پہونچا جاسکتا ہے۔

وذلك القانون هو المنطق وانما سمي به لان ظهور القوة النطقية انما يحصل بسببه ورسموه بانه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر فالآلة هي الواسطة بين فاعل ومنفعل في اصول اثره اليه كالمنشار للنجار فانه واسطة بينه وبين الخشب في اصول اثره اليه فالقيد الاخير لاخراج العلة المتوسطة فانها واسطة بين فاعلها ومنفعلها اذ علة علة الشئ علة ذلك الشئ بالواسطة فان اذا كان علة لب وب علة لج كان ا علة لج ولكن بواسطة ب الا انها ليست بواسطة بينهما في وصول اثر العلة البعيدة الى المعلول لان اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول فضلا من ان يتوسط في ذلك شئ آخر وانما الواصل اليه اثر العلة للمتوسطة لانه صادر منها وهو من البعيدة

ترجمہ اور یہی قانون منطق ہے۔ اور اس کا منطق اس لئے نام رکھا گیا ہے۔ کہ قوت نطقیہ کا ظہور اسی کے سبب سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اس کی تعریف علماء منطق نے یہ کی ہے۔ وہ ایسا آلہ قانونی ہے۔ جس کی رعایت ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچاتی ہے۔ پس آلہ (کے معنی) وہ واسطہ ہوتا ہے فاعل اور اس کے منفعل کے درمیان اس تک اس کے اثر کے پہنچنے میں۔ جس طرح آرہ نجار کے لئے۔ اس لئے کہ وہ یعنی آرہ اس کے درمیان (نجار کے درمیان) اور خشب (لکڑی) کے درمیان اس کے اثر کے اس تک (لکڑی تک) پہونچنے میں واسطہ ہوتا ہے (یعنی نجار کے فعل کا اثر لکڑی تک آرہ کے واسطہ سے پہونچتا ہے۔
فالقید الاخیر لاخراج العلة المتوسطة۔ پس (تعریف میں ذکر کی گئی) آخری قید علۃ متوسطہ

خارج کرنے کیلئے ہے۔ اس لئے وہ علت ہوتی ہے اس کے فاعل اور اس کے منفعل کے درمیان۔
اذ علۃ علۃ الشئ علۃ لذلک الشئ۔ اس وجہ سے کہ شئ کی علت کی علت اس شئ کے لئے بالواسطہ علت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اجب ب کیلئے علت ہو اور ب علت واقع ہو ج کے لئے ا بھی ج کے لئے علت ہو گا۔ لیکن ب کے واسطہ سے۔
الا انہا لیست۔ لیکن بیشک وہ (یعنی علت کی علت) دونوں کے درمیان براہ راست علت نہیں ہوتی۔ علت بعیدہ کے اثر کے پہونچنے کے لئے معلول تک۔ کیونکہ علت بعیدہ معلول تک نہیں پہونچ پاتی ہے کہ اس صورت میں کوئی دوسری شئی واسطہ بھی ہو۔
وانما الواصل الیہ۔ بیشک اس تک (معلول تک) علت متوسطہ کا اثر پہونچتا ہے۔ اس لئے کہ وہ (یعنی معلول) اس سے صادر ہوا ہے۔ اور وہ علت متوسط بعیدہ سے صادر ہوئی ہے۔

تشریح سابق میں شارح نے منطق کی ضرورت بیان کرتے ہوئے غلطی سے بچنے اور نظر و ترتیب میں خطار کو معلوم کرنے کی ضرورت پر روشنی ڈالی ہے اور کہا ہے کہ خطار سے بچنے کیلئے ایسے قانون کی حاجت ہے جس کی رعایت فکر میں خطار سے بچا سکے۔ اب یہاں اس قانون کا نام اور اس کی اصطلاحی تعریف بیان کرتے ہیں۔ فرمایا وذلک القانون ھو المنطق۔ اسی قانون کا نام اصطلاح منطق میں منطق ہے۔

وجہ تسمیہ:۔ منطق نام رکھنے کی یہ وجہ ہے کہ اسی قانون کے ذریعہ قوت گویائی (یعنی بولنے کی قوت) کا ظہور ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر جو شخص منطق سے واقف ہو جاتا ہے وہ اپنے اس مقابل پر جو منطق سے ناواقف ہو نطق ظاہری ہیں یعنی بات کرنے میں اس پر غالب رہتا ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ منطق کا جاننے والا بات کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ اور اس سے جو جاہل ہو وہ اس قدر قدرت نہیں رکھتا۔
قولہ ورسموہ۔ منطق کی اصطلاحی تعریف انہوں نے ان الفاظ میں بیان کی ہے۔ انہ الۃ قانونیۃ تعصم مراعاتہا الذھن عن الخطاء فی الفکر۔ منطق ایک آلہ قانونی ہے جس کی رعایت ذہن کو خطار فی الفکر سے بچاتی ہے۔
فالالۃ ھی الواسطۃ بین الفاعل الخ۔ تعریف میں منطق کو آلہ قانونی کہا گیا ہے۔ اس لئے شارح نے اس قانونی آلہ کو حسی اور ظاہری مثال دے کر واضح فرمایا کہ جسطرح آرہ بڑھئی اور لکڑی کے درمیان واسطہ ہوتا ہے۔ اور بڑھی کا اثر لکڑی تک اسی آرہ کے واسطہ سے پہونچتا ہے۔ تب لکڑی کٹتی ہے۔ یعنی منفعل ہوتی ہے۔ اور دو ٹکڑوں میں منقسم ہوتی ہے۔
لہٰذا جس طرح مذکورہ مثال میں لکڑی نے بڑھی کا اثر آرہ کے واسطہ سے قبول کیا اور دو حصوں میں تقسیم ہو گئی۔ یعنی فاعل کے اثر کو قبول کر لیا۔ ٹھیک اسی طرح منطق بھی ایک آلہ ہے۔ اس کو

واسطہ بنا کر غور کرنیوالا نتیجہ صحیح تک پہونچ سکتا ہے۔

فالقید الاخیر لاخراج العلة المتوسطة۔ جیسے الف علت ب کے لئے اور ب علت ج کے لئے ہے اس مثال میں الف اور ج کے درمیان ب کا واسطہ ہے۔ اسی کو علت متوسطہ کہتے ہیں۔ شارح نے فرمایا۔ تعریف میں مذکور آخری قید علت متوسط کو خارج کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔ کیونکہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہنچتا۔

لفظ منطق کی تحقیق

یہ تو آپ پڑھ چکے ہیں کہ منطق سے جسطرح نطق ظاہری یعنی بول چال میں مدد ملتی ہے اسی طرح منطق سے نطق باطنی یعنی ادراک معقولات میں بھی فائدہ ہوتا ہے۔ نیز منطق کا اثر نفس ناطقہ پر بھی ہوتا ہے یعنی اس کو تکلم فصیح اور ادراک صحیح دونوں کمال حاصل ہوتے ہیں۔ لہٰذا لفظ منطق مصدر میمی ہے۔ جو اس مجموعہ قانون کے لئے بطور مبالغہ بولا جاتا ہے۔ گو منطق بعینہ نطق وگویائی ہے۔ یا پھر یہ لفظ اسم ظرف کا صیغہ ہے۔ یعنی محل نطق یا اسم آلہ ہے۔ تعریف میں منطق کو آلہ قانونی بھی کہا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منطق اسم آلہ کا صیغہ ہے۔ لیکن اسم آلہ ماننے کی صورت میں مفعل کے وزن پر منطق میم کو بجائے فتحہ کے کسرہ پڑھنا ہوگا۔ بعض لوگ منطق میں طار کو فتحہ پڑھتے ہیں وہ صریح غلط ہے۔ اس لئے کہ یہ باب ضرب سے مضرب کے وزن پر ہے۔ کیوں کہ اس باب کے اسم ظرف میں آخر کے ماقبل کو کسرہ ہوتا ہے۔

قولہ فالآلة هي واسطة۔ چونکہ آلہ تعریف میں مانع نہ ہونے کا اعتراض وارد ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ تعریف علت متوسط پر بھی صادق آتی ہے۔ کیوں کہ علت متوسط بھی فاعل اور اس کے منفعل کے مابین واسطہ ہوا کرتی ہے۔ اس لئے علت متوسط کو بھی آلہ کہنا چاہئے۔ شارح نے اس کو خارج کرنے کیلئے ایک قید کا اضافہ کر دیا ہے۔ یعنی فی وصول اثرہ الیہ کا اضافہ فرمایا۔ یعنی اس کا اثر براہ راست پہونچ جائے۔

علت متوسط کے خارج ہونے کی دلیل

یہ ہے کہ علت متوسط فاعل ومنفعل کے درمیان واسطہ یقیناً ہوتی ہے۔ مثلاً آ علت ہو ب کیلئے اور بَ علت ہو جَ کیلئے۔ تو آ بھی جَ کے لئے علت ہوگا۔ مگر معلول تک علت بعیدہ کے اثر کے پہونچنے میں علت متوسط واسطہ نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ تو خود معلول میں موثر ہوتی ہے۔ اور معلول تک علت بعیدہ کا اثر نہیں پہونچتا۔ بلکہ اس کا اثر علت متوسط میں پہونچتا ہے۔ لہٰذا علت بعیدہ کا اثر معلول تک پہونچتا نہیں ہے۔ اس لئے اس پر آلہ کی تعریف صادق نہیں آتی۔

والقانون هو امر كلي ينطبق على جميع جزئياته ليتعرف احكامها منه كقول النحاة الفاعل مرفوع

فانہ امر کلی منطبق علی جمیع جزئیات لیتعرف احکام جزئیات منہ حتی یتعرف منہ ان زیدا مرفوع فی قولنا ضرب زید فانہ فاعل وانما کان المنطق الۃ لانہ واسطۃ بین القوۃ العاقلۃ وبین المطالب الکسبیۃ فی الاکتساب وانما کان قانونا لان مسائلہ قوانین کلیۃ منطبقۃ علی سائر جزئیاتہا کما اذا عرفنا ان السالبۃ الضروریۃ تنعکس الی سالبۃ دائمۃ عرفنا منہ ان قولنا لاشئ من الانسان بحجر بالضرورۃ ینعکس الی قولنا لاشئ من الحجر بانسان دائما وانما قال تعصم مراعاتہا الذہن عن الخطاء لان المنطق لیس ہو نفسہ یعصم الذہن عن الخطاء والا لم یعرض للمنطقی خطأ اصلا ولیس کذلک فانہ ربما یخطی لاہمال الالۃ ہذا ہو مفہوم التعریف

ترجمہ اور قانون وہ ایک امر کلی ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہوتا کہ اس سے ان کے احکام معلوم معلوم کئے جا سکیں جیسے نحویوں کا قول ہے کہ الفاعل مرفوع (فاعل مرفوع ہوتا ہے) پس بیشک یہ امر کلی ہے۔ جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہے۔ کہ اس کی جزئیات کے احکام اس قانون سے یعنی کل فاعل مرفوع سے) معلوم ہوتے ہیں۔

قولہ حتی یتعرف منہ ۔ یہاں تک کہ اس (قاعدہ مذکورہ) سے معلوم ہوتا ہے کہ بیشک زید مرفوع ہے۔ ہمارے قول ضرب زیدٌ میں اس لئے کہ وہ (یعنی زید) فاعل ہے۔

وانما کان المنطق الۃ ۔ تعریف میں شارح نے کہا ہے کہ منطق ایک آلہ ہے۔ (یعنی منطق کو آلہ سے تعبیر کیا اس کیوجہ یہ ہے کہ) کیونکہ وہ (یعنی منطق) قوت عاقلہ اور مطالب کسبیہ کے درمیان اکتساب میں واسطہ ہوتا ہے۔ وان کان قانونا۔ شارح نے اس آلہ کو قانون سے تعبیر کیا ہے۔ اس لئے کہ منطق کے جملہ قوانین کلی ہوتے ہیں جو اپنی تمام جزئیات میں منطبق ہوتے ہیں۔

کما اذا عرفنا ان السالبۃ الضروریۃ ۔الخ جیسا کہ جب ہم نے پہچان لیا کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ دائمہ آتا ہے۔ تو اس سے ہم نے پہچان لیا کہ بیشک ہمارا قول لاشئ من الانسان بحجر بالضروریۃ ۔" (انسان کا کوئی فرد بالضرورۃ حجر نہیں ہے) ہمارے اس قول کی جانب منعکس ہوتا ہے کہ لاشئ من الحجر بالانسان دائما (یعنی حجر کا کوئی فرد دائما انسان نہیں ہے۔)

وانما قال تعصم مراعاتہا الخ ماتن نے منطق کی تعریف میں تعصم مراعاتہا الذہن کے الفاظ اس لئے کہتے ہیں کہ منطق فی نفسہ خطاء فی الفکر سے نہیں بچاتی۔ ورنہ تو کسی منطقی کو بالکل کوئی خطاء ہی نہ عارض ہوتی۔ (یعنی کوئی منطقی نظر و کسب میں غلطی ہی نہ کرتا) حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس لئے کہ بسا اوقات وہ خطاء کرتا ہے۔ آلہ کو استعمال نہ کرنے کی بناء پر ھذا ھو مفھوم التعریف ۔ یہ تعریف کا مفہوم ہے ۔ جس کو الگ الگ جملہ جملہ کرکے میں نے تحریر کر دیا ہے۔

تشریح قولہ والقانون الخ منطق کی اصطلاحی تعریف بیان کرنے کے بعد اپنی عادت کے مطابق انہوں نے تعریف کے فوائد وقیود مثال دے دے کر واضح کیا ہے۔ تاکہ تعریف کا کوئی جزء باقی نہ رہ جائے کہ جس کی وضاحت نہ کردی گئی ہو۔

فرمایا۔ قانون ایک قاعدہ کلیہ کو کہتے ہیں۔ جو اپنی تمام جزئیات کو شامل ہو۔ اورغرض اس قاعدہ سے یہ ہوتی ہے کہ اس قاعدہ کلیہ کی جتنی جزئیات ہوں۔ سب کی سب کو وہ شامل ہوجائے۔ پھر اس قاعدہ کلیہ کو نحو کی ایک مثال دے کر سمجھایا ہے۔

فرمایا۔کقول النحاۃ الفاعل مرفوع ۔جیسے علماء نحو کا ایک قانون ہے کہ ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے۔ یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے جو تمام فاعلوں پر منطبق ہوتا ہے۔ مثلاً کسی نے ضرب زیدٌ کہا۔ تو اس مثال میں زید فاعل اور ضرب فعل ہے۔ اور فاعل ہونے کی وجہ سے اسی قاعدہ کے مطابق زید مرفوع ہے۔

پھر منطق کو آلہ سے تعبیر کرنے کی وجہ شارح نے بیان فرمائی کہ انما کان المنطق آلۃ کہ منطق آلہ اس وجہ سے ہے کہ کیونکہ یہ قوت عاقلہ (یعنی نفس ناطقہ) اور مطالب کسبیہ کے درمیان کسب کرتے وقت واسطہ ہوتا ہے۔

پھر منطق کو قانون سے تعبیر کرنے کی وجہ بیان کی کہ انما کان قانونا، منطق کو قانون اس لئے کہا ہے کیونکہ اس کے مسائل قوانین کلیہ ہوتے ہیں۔ جو اس کلی کی تمام جزئیات میں پائے جاتے ہیں۔ جیسے جب ہم نے یہ قانون پڑھ لیا کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ دائمہ آتا ہے تو اس قاعدہ سے ہم جان لیں گے کہ ہمارا قول لاشئ من الانسان بحجر بالضرورۃ کا عکس لاشئ من الحجر بانسان دائماً آئے گا۔

وانما قال تعصم مراعاتہا الذھن۔ تعریف میں ماتن نے کہا ہے کہ منطق کی رعایت ذہن کو خطا فی الفکر سے بچاتی ہے۔ کیونکہ فی نفسہ منطق کسی کو خطاء فی الفکر سے نہیں بچاتی۔ اور اگر ایسا ہوتا تو کسی منطقی کو کبھی خطاء ہی عارض نہ ہوا کرتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ منطقی جب قواعد سے غافل ہوجاتا ہے یا قانون کی پابندی سے الگ ہوجاتا ہے۔ تو وہ خطاء کرتا ہے۔ یہ تھا التعریف کا مفہوم جو ہم نے اجمالاً عبارت کے تحت آپ کے سامنے پیش کیا ہے۔

اعتراض۔ابھی آپ نے پڑھا ہے کہ شارح نے فرمایا کہ منطق قوت عاقلہ اور مطالب کسبیہ کے درمیان واسطہ ہوتی ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مطالب کسبیہ کے لئے قوت عاقلہ قابل تو ہے مگر فاعل نہیں ہے۔ اور آلہ فاعل اور منفعل کے درمیان واسطہ نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ منطق کو آلہ سے تعبیر کرنا کیسے درست ہوگا۔

جواب:۔ متاخرین مناطقہ جیسے امام رازی وغیرہ نے حکم کو نفس ہی کا فعل اور اثر تسلیم کیا ہے تو اس میں کوئی اشکال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فعل کے لئے کسی نہ کسی فاعل کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور وہ قوت عاقلہ ہی ہوسکتی ہے اس لئے منطق کا واسطہ ہونا ثابت ہوگیا۔

لیکن اگر حکم کو ادراک یعنی انفعال کہا جائے تو ماننا پڑیگا کہ قوت عاقلہ فاعل حقیقت میں نہیں ہے۔
اب منطق کو یا تو اس وجہ سے آلہ کہا ہوگا کہ افہام کے لحاظ سے ادراکات کے لئے قوت عاقلہ کا فاعل ہونا متبادر الی الفہم ہے۔ یعنی چونکہ ادراکات کا فیضان نفس انسانی سے صادر ہونے والے افعال مثلاً احساس۔ توجہ نظر وغیرہ کے واسطے سے ہوا کرتا ہے۔ اس لئے بظاہر متبادر یہی ہوتا ہے۔ کہ یہ اسی کے افعال ہیں اور تبادر الی الفہم کے لحاظ سے لفظ کا اطلاق کسی چیز پر اگرچہ واقعہ کے خلاف ہی ہو۔ مگر کوئی حرج نہیں ہے۔
قولہ لان مسائلہ۔ ان الفاظ سے شارح نے منطق کے قانون بمعنی قضایا کلیہ کہنے کی دلیل دی ہے کہ منطق کے سارے مسائل قواعد کلیہ ہوتے ہیں۔ اسی لئے کسی فن کے مسائل ایسے قضایا ہوتے ہیں جو موضوع فن کو موضوع اور اس کے عوارض ذاتیہ کو محمول بنانے سے حاصل ہوتے ہیں اور چونکہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہی ہیں۔ اور وہ کلیات ہیں لہٰذا انہیں کو موضوع بنائیں گے۔ اور ان کے عوارض ذاتیہ کو ان کا محمول بنائیں گے۔ تو اس سے جو قضیہ نکلے گا وہ قضیہ کلیہ ہوگا۔ مثلاً منطق کا قاعدہ ہے کہ جن دو کلیوں کے درمیان عینین میں مساوات ہوگی ان کی نقیضین کے درمیان بھی مساوات پائی جائے گی۔ یہ اپنی تمام جزئیات میں پایا جائے گا۔

واما احترازاته فالألة بمنزلة الجنس والقانونية بمنزلة الفصل يخرج الألات الجزئية لارباب الصنائع وقوله تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر يخرج العلوم القانونية التي لا تعصم مراعاتها الذهن عن الضلال في المقال كالعلوم العربية وانما كان هذا التعريف رسما لان كونه ألة عارض من عوارضه فان الذاتي للشئ انما يكون له في نفسه والألية للمنطق ليست له في نفسه بل بالقياس إلى غيره من العلوم الحكمية ولانه تعريف بالغاية اذ غاية المنطق العصمة عن الخطاء في الفكر وغاية الشئ تكون خارجة عنه والتعريف بالخارج۔

ترجمہ اور بہرحال اس کے احترازات (منطق میں ذکر کی گئی قیود سے) پس لفظ آلہ بمنزلہ جنس کے ہے اور القانونیۃ بمنزلہ فصل ہے۔ جو آلات جزئیہ کو خارج کرتا ہے۔ (وہ آلات جزئیہ جو اہل صنعت و حرفت کے لئے ہوتے ہیں)۔ اور اس کا قول تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفکر۔ ان علوم قانونی کو خارج کرتا ہے۔ جن کی رعایت ذہن کو ضلالت و گمراہی سے نہیں بچاتی۔ بلکہ وہ قوانین مقال (اقوال) میں غلطی سے بچاتے ہیں جیسے علوم عربیہ۔
وانما کان هذا التعریف :۔ اور بیشک یہ تعریف رسم ہے۔ اس لئے کہ اس کا آلہ ہونا اس کے عوارض میں سے ایک عارض ہے۔ (جو ذات سے خارج اور اس کو عارض ہے) اس لئے کہ ذاتی شئی کی

اس کی ذات میں ہوتی ہے۔ (یعنی شیٔ کی ذاتیات شیٔ میں داخل ہوتی ہیں) اور اس کا جزء ہوتی ہیں) والآلیۃ للمنطق اور منطق کیلئے آلہ ہونے کا وصف اس کی ذات میں داخل نہیں ہے۔ بلکہ اس کے غیر کی طرف نسبت کے لحاظ سے ہے۔ علوم میں سے۔ اور بیشک اس قسم کی تعریف تعریف بالغایۃ کہلاتی ہے۔ اس وجہ سے کہ منطق کی غرض وغایت فکر میں خطاء سے حفاظت ہے۔ اور شیٔ کی غایت شیٔ سے خارج ہوا کرتی ہے۔ اور وہ تعریف جو امر خارج سے کی جاتی ہے۔ وہ رسم کہلاتی ہے۔ اس کو حد یعنی تعریف حقیقی نہیں کہا جاتا۔

تشریح قولہ واما احترازاتہ۔ منطق کی تعریف جو قیود ذکر کی گئی ہیں۔ شارح نے سابق میں ان کے فوائد کو ذکر کیا ہے۔ اب اما احترازاتہ کے عنوان سے اس تعریف کے احترازات کا ذکر کریں گے۔ یعنی یہ کہ فلاں قید سے فلاں چیز خارج ہے۔ وغیرہ لہٰذا فرمایا فالآلۃ تعریف میں پہلی قید لفظ آلہ ہے جس کے متعلق فرمایا کہ یہ بدرجہ جنس ہے جس میں دونوں طرح کے آلات داخل ہیں۔ اول آلات باطنی اور دوسرے آلات حسیہ جن کے ذریعہ اشیاء خارجیہ کو بنایا جاتا ہے۔

قولہ والقانونیۃ۔ اور تعریف میں مذکور لفظ القانونیۃ بدرجہ فصل ہے۔ جس سے آلات حسیہ جزئیہ خارجیہ خارج ہوگئے

قولہ تعصم مراعاتہا۔ الخ یہ قید درحقیقت ان علوم قانونیہ کو خارج کرنے کے لئے ہے جو فکری خطاء سے نہیں بچاتے۔ بلکہ ان کا کام یہ ہے کہ الفاظ اور عبارت میں جو غلطیاں ہوتی ہیں۔ ان کی رعایت کرنے سے خطائی اللفظ یا خطائی اعراب اللفظ سے حفاظت ہوتی ہے جیسے علم نحو وعلم صرف وغیرہ۔

قولہ وانما کان ھذا التعریف رسمًا۔ شارح نے فرمایا کہ منطق کی اس تعریف کو حد کے بجائے رسم اس وجہ سے کہا گیا ہے۔ کیوں کہ تعریف ہمیشہ ذاتیات سے ہوتی ہے۔ اور ذاتیات شیٔ کی حقیقت کا جزء ہوتے ہیں۔ اور تعریف اس جگہ ایسے امور کی گئی ہے جو منطق کی حقیقت اور ذات سے خارج اور بدرجہ اوصاف ہیں جن کو شارح نے عوارض سے تعبیر کیا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ جو تعریف عوارض سے کی جاتی ہے۔ وہ رسم ہوتی ہے اس کو حد نہیں کہا جاتا۔

وھھنا فائدۃ جلیلۃ وھی ان حقیقۃ کل علم مسائلہ لانہ قد حصلت تلک المسائل اولا ثم وضع اسم العلم بازائہا فلا یکون لہ ماھیۃ حقیقۃ وراء تلک المسائل فمعرفتہ بحسب حدہ وحقیقتہ لا تحصل الا بالعلم بجمیع مسائلہ ولیس ذلک مقدمۃ للشروع فیہ وانما المقدمۃ معرفتہ بحسب رسمہ فلھذا صرح بقولہ ورسمہ دون ان یقول وحدہ الی غیر ذلک من العبارات تنبیہا علی ان مقدمۃ الشروع فی کل علم رسمہ لا حدہ فان قلت العلم بالمسائل ھو التصدیق بہا ومعرفۃ العلم بحدہ تصورہ والتصور لایستفاد من التصدیق قلت العلم بالمسائل حتی اذا حصل التصدیق بجمیع المسائل حصل العلم المط ولکن تصور العلم المط بحدہ یتوقف علی تصور تلک التصدیقات لا علی نفسہا فالتصور غیر مستفاد من التصدیق۔

ترجمہ ابھی آپ پڑھ چکے ہیں کہ المنطق وھو آلۃ قانونیۃ الخ کے ضمن میں یہ بحث آچکی ہے کہ یہ منطق کی حد ہے یا رسم ہے۔ اور یہ بھی کہ حد کس کو اور رسم کسے کہتے ہیں۔ شارح نے اس جگہ اسی امر پر کلام کیا ہے۔

فرمایا- وھھنا فائدۃ جلیلۃ۔ اور اس جگہ ایک بڑا فائدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہوتے ہیں کیونکہ یہ مسائل اولاً حاصل ہوتے ہیں پھر اس کے بعد ان کے مقابل کا نام رکھا جاتا ہے۔ لہٰذا بس نہیں ہے اس علم کی حقیقت اور ماہیت علاوہ ان مسائل کے (یعنی جو مسائل ہیں وہی علم ہے اور علم نام انہیں مسائل کا ہے۔) فمعرفتہ بحسب حدہ۔ پس اس (علم) کی معرفت بحدہ وبحقیقۃ حاصل نہیں ہوتی مگر جمیع مسائل کے جان لینے کے بعد۔ اور یہ شروع فی العلم کا مقدمہ نہیں ہے۔ بیشک مقدمہ تو اس کی معرفت برسمہ کا نام ہے اسی لئے شارح نے صراحت سے ورسموہ کہا ہے۔ اور حدوہ وغیرہ نہیں کہا ہے۔ تنبیھا علی ان مقدمۃ الشروع۔ اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ ہر علم کا مقدمہ فی الشروع اس کی رسم ہے نہ کہ اس کی حد۔

فان قلت۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ علم بالمسائل درحقیقت تصدیق بالمسائل کا نام ہے۔ اور علم کی بحدہ معرفت اس کے تصور کا نام ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ تصور کو تصدیق سے نہیں حاصل کیا جاسکتا۔

قلت العلم بالمسائل۔ میں جواب دوں گا کہ علم بالمسائل بیشک تصدیق بالمسائل کا نام ہے۔ یہاں تک کہ جب جمیع مسائل کی تصدیق حاصل ہو جائے گی تو علم مطلوب حاصل ہو جائیگا۔ لیکن علم مطلوب کا تصور بحدہ تو وہ ان تصدیقات کے تصور پر موقوف ہے نہ کہ نفس تصدیق پر۔ لہٰذا پس تصور غیر مستفاد ہے۔ تصدیق سے (یعنی تصور کا تصدیق سے حاصل کرنا لازم نہیں آیا۔ بلکہ علم کا تصور بحدہ تصدیقات کے تصور پر لازم آیا۔ اور اسمیں کوئی حرج نہیں ہے۔

تشریح ھھنا فائدۃ جلیلۃ۔ فائدہ جلیلہ کے عنوان سے شارح نے پہلے ایک تمہید بیان کی۔ فرماتے ہیں کہ ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہوا کرتے ہیں۔ کیونکہ پہلے یہ مسائل ہی حاصل ہوتے ہیں۔ پھر ان کے مسائل کو علم کا نام دیا جاتا ہے۔ لہٰذا علم کی حقیقت اور ماہیت اس علم کے مسائل ہوتے۔

فمعرفتہ بحدہ۔ پس اس علم کی بحدہ معرفت جمیع مسائل کی معرفت کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی۔ اور جمیع مسائل کا معلوم کر لینا اس علم کے مقدمہ میں ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ مقدمہ میں تو ضروری مسائل اجمالاً بیان کئے جاتے ہیں۔ اور وہ مسائل اس علم کے متعلقات ہوتے ہیں۔ فی نفسہ علم نہیں ہوتے۔ اسی لئے ماتن نے تعریف اپنے ان الفاظ سے شروع کی ہے۔ ورسموہ اور انہوں نے وحدوہ نہیں کہا۔

تنبیھا علی ان مقدمۃ الشروع الخ اس بات پر آگاہ کرتے ہوئے کہ علم میں شروع کرنے سے پہلے جو مقدمہ ہوتا ہے۔ اس میں اس علم کی رسم ہوتی ہے۔ اس کی حد نہیں ہوتی۔

فان قلت العلم بالمسائل تمہید بیان کرکے اب اعتراض وارد فرمایا کہ اگر تم یہ اعتراض کرو کہ علم بالمسائل ہی تصدیق بالمسائل کا نام ہے۔ اور علم کی بحدہ معرفت اس کا تصور کرنا ہے۔ اور تصور کو تصدیق سے حاصل

نہیں کیا جا سکتا۔ اعتراض ذکر کرنے کے بعد اب اس کا جواب نقل کرتے ہیں۔ فرمایا قلت العلم بالمسائل میں جواب دوں گا۔ علم بالمسائل یقیناً تصدیق بالمسائل ہی کو کہتے ہیں یہاں تک جب جمیع مسائل کی تصدیق حاصل ہو جائے گی۔ تو علم مطلوب بھی حاصل ہو جائیگا۔

ولکن تصور العلم المطلوب۔ مگر علم مطلوب کا تصور بحدہ تو وہ ان تصدیقات کے تصور پر موقوف ہے نفس تصدیقات پر موقوف نہیں ہے۔ اس لئے تصور کو تصدیق سے حاصل کرنا لازم نہیں آتا۔

اعتراض :۔ شارح نے فائدہ جلیلہ بیان کیا جس پر یہ فرمایا کہ "ان حقیقۃ کل علم" ہر علم کی حقیقت اسکے مسائل ہوتے ہیں۔ دوسری جانب اس کے خلاف فرمایا کہ "العلم بالمسائل ہو التصدیق بالمسائل" علم بالمسائل ان مسائل کی تصدیق کا نام ہے یعنی علم کی حقیقت مسائل کی تصدیق ہے نہ کہ مسائل اسمیں تعارض معلوم ہوتا ہے۔

جواب ۔ بعض مخصوص مثلاً فقہ، نحو، صرف، اور منطق وفلسفہ وغیرہ کا اطلاق کبھی ان کے مسائل پر بھی ہوتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ زید نحو جانتا ہے۔ یعنی اس کے متعینہ مسائل سے باخبر ہے اور کبھی معلومات مخصوصہ کی تصدیق پر علم کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔ پہلے اطلاق کے لحاظ سے علم کی حقیقت اس کے مسائل ہیں۔ جیسے مصنف نے پہلے ذکر کیا ہے۔

اور دوسرے اطلاق کے اعتبار سے ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل کی تصدیق ہے۔ جیسا کہ مصنفؒ نے ثانیاً ذکر کیا ہے۔

سوال :۔ موضوع علم، مبادیات علم، اور مسائل علم۔ یہ تینوں علوم ہر علم کے اجزار ہوتے ہیں جیسا کہ مصنف نے خاتمہ کتاب میں اس کا ذکر کیا ہے۔ پس صرف مسائل علم پر علم کا اطلاق کیونکر درست ہوگا۔

جواب :۔ چونکہ مسائل علم بالذات مقصود ہوتے ہیں۔ اور موضوع ومبادی تبعاً مقصود ہوتے ہیں۔ اس لئے مقصود بالذات ہی کو شارح نے علم کہا ہے۔ اس سے دوسرے اجزار کی نفی نہیں ہوتی۔ فرق مقصود بالذات ومقصود بالتبع کا ہے۔

آپ کو معلوم ہے کہ موضوع کی اس واسطے ضرورت ہے کہ تاکہ اس کے ذریعہ مسائل علم سے ربط پیدا ہو جائے۔ اور مبادی کی ضرورت اس لئے ہوتی ہے کہ وہ مسائل کے لئے موقوف علیہ ہوتے ہیں۔ اور مسائل کا سمجھنا ان پر موقوف ہوتا ہے۔ لہٰذا ضرورت چونکہ اپنی اپنی جگہ تینوں کی ہے۔ اس لئے شدت احتیاج کی بنار پر ان کو اجزار علوم میں شمار کر لیا گیا ہے۔ ورنہ حقیقۃً مسائل علم ہی اجزار علم ہیں۔ نہ کہ موضوع اور مبادیات ان کو اجزار کہنا تسامح ہے۔

قال ولیس کلہ بدیہیا والا لاستغنی عن تعلمہ ولا نظریا والا لدار او تسلسل بل بعضہ بدیہی وبعضہ نظری مستفاد منہ۔ اقول ہذا اشارۃ الی جواب معارضۃ تورد ہہنا وتوجیہہا ان

یقال المنطق بدیھی فلاحاجة الی تعلمه بیان الاول انه لولم یکن المنطق بدیھیا لکان کسبیا فاحتیج فی تحصیله الی قانون آخر وذلک القانون الذی یحتاج الی قانون آخر فاما ان یدور به الاکتساب او یتسلسل وھما محالان۔

ترجمہ ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس کا (یعنی علم کا) کل بدیہی نہیں ہے۔ ورنہ اس کے پڑھنے پڑھانے سے مستغنی ہوتے۔ (جبکہ واقع میں ایسا نہیں ہے ہم پڑھنے اور پڑھانے کے محتاج ہیں۔) اور نظری بھی نہیں ہے ورنہ یا دور لازم آتا یا تسلسل۔ بلکہ اس کا بعض بدیہی ہے اور بعض نظری ہے جو اس سے (یعنی بدیہی سے) حاصل کیا جاتا ہے۔

اقول۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف کی مذکورہ بالا عبارت ایک معارضہ کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔ وہ معارضہ جو اس موقع پر وارد کیا جاتا ہے۔ اور اس کی توجیہ (تفصیل) یہ ہے کہ کہا جائے کہ منطق بدیہی ہے۔ پس اس کے حاصل کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ اول کا بیان یہ ہے کہ اگر منطق بدیہی نہ ہوگی تو البتہ وہ کسبی ہوگی۔ پس احتیاج ہوگی اس کے حاصل کرنے میں دوسرے قانون کی اور یہ دوسرا قانون بھی دوسرے یعنی (تیسرے) قانون کا محتاج ہوگا۔ پس یا اس درجہ میں پہونچ کر سلسلہ اکتساب دائر ہوگا (یعنی اول کی طرف واپس آئے گا) یا مسلسل آگے سلسلہ جاری رہے گا (تیسرے سے چوتھے وغیرہ کی طرف) اور یہ دونوں (دور اور تسلسل) محال ہیں۔

تشریح قال ولیس کله الخ علم کی تعریف۔ اس کی تقسیم اولی سے فارغ ہو کر ماتن نے فرمایا۔ اس علم کے جمیع افراد بدیہی نہیں ہیں۔ ورنہ اس کے تعلم سے استغناء ہوتا اور یہ واقع کے خلاف ہے کیونکہ ہم ہیں جن کے حاصل کرنے میں ہم پڑھنے پڑھانے اور دوسرے کے معلوم کرنے کے ضرورت مند ہیں)

والانظریا۔ اسی طرح علم کل کا کل نظری بھی نہیں ہے ورنہ دور لازم آئیگا یا تسلسل لازم آئیگا۔ (اور چونکہ دور و تسلسل دونوں محال ہیں۔ اس لئے جمیع علوم کا نظری ہونا بھی محال و باطل ہے)

بل بعضه بدیھی۔ لہٰذا تیسرا اور درمیانی صورت یہ ہے کہ علم کا بعض حصہ بدیہی اور بعض حصہ نظری ہے جس کو بدیہی سے حاصل کیا جاتا ہے۔

اقول ھذا اشارۃ۔ چونکہ ماتن نے مسائل منطق کو اپنے رسالے میں بہت مختصر انداز میں تحریر کیا ہے اس لئے اس موقع پر وارد ہونے والے اعتراض کو نقل کئے بغیر اس کا رد کرتے ہوئے کہا کہ علم کا بعض بدیہی اور بعض نظری ہے جو بدیہی سے مستفاد ہے۔

شارح فرماتے ہیں۔ ماتن کی یہ عبارت اس موقع پر ایک وارد ہونے والے اعتراض کے رد کی جانب اشارہ ہے اور اس کا بیان یہ ہے۔

اعتراض۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر منطق بدیہی ہے تو اس کو سیکھنے اور دوسرے سے حاصل

کرنے کی احتیاج نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر منطق بدیہی نہ ہوگی تو نظری ہوگی۔ اور جب کسبی ہوگی تو اس کو حاصل کرنے کے لئے ایک قانون کی احتیاج ہوگی۔ اور یہ قانون بھی نظری ہوگا جو دوسرے قانون کا محتاج ہوگا پس یا سلسلۂ اکتساب اول کی طرف دائر و راجع ہوگا۔ تو دور اور اگر مسلسل تیسرے قانون اور چوتھے قانون کی طرف جاری رہے گا تو تسلسل لازم آئیگا اور یہ دونوں محال ہیں۔ اور جو چیز کسی محال کو مستلزم ہو وہ خود محال اور باطل ہوتی ہے۔ لہٰذا تمام منطق کا نظری ہونا بھی محال ہے۔ اور یہ باطل ہے۔

مدعی جب اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے دلیل قائم کرے اور خصم اس دلیل کے کسی مقدمہ کو یا ہر مقدمہ کو متعین طور پر منع کر دے۔ اور کہے لانسلم یا کہدے ممنوع تو اس کو اصطلاح میں مناقضہ کہا جاتا ہے دوسرا نام نقض تفصیلی ہے۔

خصم کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ مستدل کے استدلال کے مقدمات کو تسلیم نہ کرنے کے وجوہ بھی بیان کرے۔ مقصد اس سے خصم کا یہ ہوتا ہے کہ میرے نزدیک یہ مقدمات تسلیم نہیں ہیں۔ مگر شرط یہ ہے کہ یہ مقدمہ یا مقدمات بدیہیات اور اولیہ نہ ہوں۔ اور خصم اگر اس منع کی سند پیش کر دے تو اس کو سند منع کہا جاتا ہے مثلاً یہ کہے کہ ہیں یہ مقدمہ تسلیم نہیں کرتا ایسا اس وقت ہو سکتا تھا جب اس طرح پر ہوتا۔ اور یہ کیونکہ جائز نہیں کہ اس طرح پر ہو وغیرہ۔

نقض اجمالی۔ اور اگر خصم کسی غیر متعین مقدمہ کو منع کرے یعنی تسلیم نہ کرے مثلاً یہ دلیل مع جمیع مقدمات کے درست نہیں ہے گویا اس کے نزدیک کسی غیر متعین مقدمہ میں کمی نظر آئی ہے تو اس کو نقض اجمالی کہتے ہیں۔ اس صورت میں منع وارد کرنے کے لئے منع کرتے وقت جس مقدمہ پر منع وارد کیا ہے۔ اس کو دلیل بھی دینا ہوگی۔ بلا دلیل یہ منع غیر مسموع ہوگا۔

معارضہ۔ مدعی نے جو دعویٰ اور دلیل پیش کی ہے خصم اس کے برخلاف دعویٰ کرکے اس پر دلیل قائم کر دیتا ہے۔ تو اس کو معارضہ کہا جاتا ہے۔ متن اور شرح میں احتیاج الی المنطق کو دلیل سے ثابت کیا گیا تھا۔ اس کے مقابلہ میں معترض نے منطق کے بدیہی ہونے کو ثابت کرکے عدم احتیاج الی المنطق کو ثابت کیا ہے۔ اسی کا نام اصطلاح میں معارضہ ہے۔

اقسام معارضہ۔ پھر معارضہ کی تین قسمیں ہیں۔ اول معارضہ بالقلب۔ معارضہ بالمثل۔ اور معارضہ بالغیر۔ اگر مدعی اور خصم دونوں کی مادہ اور صورۃ دونوں میں ایک ہوں۔ جیسے معارضہ عامۃ الورود یا قیاس فقہیہ تو اس کو معارضہ بالقلب کہا جاتا ہے۔

معارضہ بالمثل۔ اگر دونوں صرف صورت میں متحد ہوں۔ مادہ میں نہیں۔ تو اسے معارضہ بالمثل کہتے ہیں

معارضہ بالغیر۔ دونوں کی دلیلیں ایک دوسرے سے صورۃ و مادہ دونوں میں متحد نہ ہوں۔ تو اس کو معارضہ بالغیر کہتے ہیں۔ باقی فن کی پوری معلومات متعلقہ کتابوں سے حاصل کیجئے ... محمد حسن باندوی

لایقال لایلزم الدور او التسلسل وانما یلزم ذلك لولم ینته الاکتساب الی قانون بدیہی وھو مم لانا نقول المنطق مجموع قوانین الاکتساب فاذا فرضنا ان المنطق کسبی ورداولنا اکتساب قانون منہا والتقدیر ان الاکتساب لایتم الا بالمنطق فیتوقف اکتساب ذلك القانون علی قانون اٰخر فھو ایضا کسبی علی ذلك التقدیر فالدور او التسلسل لازم وتقریر الجواب ان المنطق لیس بجمیع اجزائه بدیہی والا لاستغنی عن تعلمه ولا بجمیع اجزائه کسبیا والالزم الدور او التسلسل کماذکرہ المعترض بل بعض اجزائه بدیہی کالشکل الاول والبعض الاٰخر کسبی کباقی الاشکال والبعض الکسبی انما یستفاد من البعض البدیہی فلایلزم الدور ولا التسلسل ۔

ترجمہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ہم دور اور تسلسل کے لازم آنے کو تسلیم نہیں کرتے ۔ یہ اس وقت لازم آتا جب سلسلہ اکتساب کسی قانون بدیہی پر منتہی نہ ہوتا ۔ اور وہ ممنوع ہے ۔

لانا نقول ۔ اس لئے ہم جواب دیں گے کہ منطق قوانین اکتساب کے مجموعے کا نام ہے پس جب ہم نے فرض کیا کہ منطق کسبی ہے ۔ اور ہم نے اس کے کسی قانون کے حاصل کرنے کا ارادہ کیا ۔ اور فرض کردہ صورت یہ ہے کہ اکتساب بغیر منطق کے تام نہیں ہوتا ۔ تو اس قانون کا اکتساب دوسرے قانون کا محتاج ہوگا ۔ اور وہ بھی کسبی ہے ۔ اس مفروضہ تقدیر پر ہے تو دور یا تسلسل لازم آئیں گے ۔

وتقریر الجواب ۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ منطق اپنے جمیع اجزار کے ساتھ بدیہی نہیں ہے ۔ ورنہ اس کے تعلم سے استغنار ہوتا ۔ اور نہ ہی اپنے جمیع اجزار کے ساتھ وہ کسبی ہے ۔ ورنہ دور لازم آئیگا یا تسلسل لازم آئیگا ۔ جیساکہ معترض نے اس کو ذکر کیا ۔

بل بعض اجزائه ۔ بلکہ اس کے بعض اجزار بدیہی ہیں ۔ جیسے شکل اول اور دوسرے بعض کسبی (نظری) ہیں جیسے باقی اشکال (شکلیں سات بیان کی جاتی ہے ۔) اور وہ بعض جو کسبی ہیں ۔ وہ ان بعض سے حاصل کی جاتی ہیں ۔ جو بدیہی ہیں ۔ پس نہ دور لازم آتا ہے اور نہ تسلسل ۔

تشریح لایقال الخ ۔ شارح اور ماتن نے بعض منطق کو بدیہی اور بعض کو نظری بیان کرنے کی دلیل میں کہا تھا کہ اگر تمام کو نظری مان لیا جائیگا تو دور لازم آئیگا ۔ یا تسلسل لازم آئیگا ۔

لایقال سے شارح نے بیان کیا کہ اس پر بعض نے یہ اعتراض کیا کہ دور اور تسلسل لازم نہیں آتے ۔ کیونکہ دور یا تسلسل اس صورت میں لازم آسکتے تھے ۔ جب اکتساب کا سلسلہ کسی بدیہی قانون پر پہونچ کر ختم نہ ہو جاتا ۔ اور یہ تسلیم نہیں ہے ۔ لانقول شارح نے کہا ۔ دور اور تسلسل دونوں کا اعتراض وارد ہوتا ہے ۔ اس لئے کہ منطق اکتساب کے جمیع قوانین کا نام ہے ۔ جب ہم نے فرض کر لیا کہ منطق کسبی اور نظری ہے اور پھر ہم نے اسی کے حاصل کرنیکا ارادہ کیا ۔ اور مفروض یہ ہے کہ اکتساب صرف منطق ہی سے کامل ہوگا تو منطق

کے اس قانون کا حاصل کرنا۔ اس کے دوسرے قانون پر موقوف ہوگا۔ اور وہ کبھی کسبی ہی ہے تو دور بھی لازم آئیگا اور تسلسل بھی لازم آئے گا۔

تقریر الجواب۔ دور اور تسلسل کے اعتراض کو صحیح مان کر شارح نے دونوں کا جواب دیا ہے کہ چونکہ منطق بجمیع اجزائہ نہ بدیہی ہے۔ اور نہ بجمیع اجزائہ نظری ہے۔ ورنہ تو معترض نے جیساکہ اپنے اعتراض میں کہا ہے۔ دور بھی تسلسل بھی دونوں لازم آجاتے۔

بل بعض اجزائہ بدیہی۔ بلکہ صورت حال یہ ہے کہ منطق کے بعض اجزاء تو بدیہی ہیں جیسے شکل اول اور دوسرے بعض نظری ہیں جیسے باقی شکلیں۔ اور ان بعض کسبی کو بطریق نظر وفکر بدیہی سے حاصل کرلیا جاتا ہے تو دور لازم آئیگا نہ تسلسل لازم آئیگا۔

شکل اول کی مثال کل انسان حیوان وکل حیوان جسم ینتج کل انسان جسم۔ اسی طرح قیاس استثنائی متصل بھی بدیہی الانتاج ہوتا ہے۔ کیوں کہ جب ایک آدمی ملازمۃ کے معنی کو جانتا ہے اور اس کو بھی کہ ملزوم موجود ہے۔ تو وہ لازم کے وجود سے بھی یقینا واقف ہو جائیگا۔

اسی طرح اگر نقیض تالی کا استثناء کیا جائیگا تو اس کا نتیجہ بھی بدیہی ہوا کرتا ہے۔ مثلاً ہمارا قول ان کان هذا انسانا حیوان لکنہ لیس بحیوان ینتج انہ لیس بحیوان

اسی طرح استثنائی منفصل اور عکس اور نقیض میں بھی بہت سے مسائل بدیہی ہیں۔

اعتراض۔ جب ان کے بہت سے مسائل بدیہی ہیں تو ان کو کتابوں میں ذکر وبیان کی کیا ضرورت تھی؟

جواب۔ ایک جواب اس کا یہ ہے کہ اگر کوئی خفاء ہوگا تو بیان سے وہ خفا دور ہو جائے گا اور خفا کا ہونا بداہت کے منافی نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ انہیں بدیہیات سے نظری کو حاصل کیا جاتا ہے۔ اس لئے ان کو بیان کر دیا گیا ہے والبعض الکسبی۔ دور اور تسلسل کا اعتراض تیسری صورت یعنی بعض بدیہی اور بعض نظری والی میں بھی وارد ہوتا ہے۔ اس لئے کہ جو کسبی ہیں ان کو نظر وفکر کے ذریعہ حاصل کرنے کی احتیاج ہوگی۔ اور جن سے حاصل کریں گے وہ بھی نظری ہوں گے۔ اور سلسلہ اکتساب اول کی طرف رجوع کرے گا۔ تو دور اور آگے جاری رہے گا تو تسلسل لازم آئیگا۔

واعلم ان ههنا مقامين الاول الاحتياج الى نفس المنطق والثانى الاحتياج الى تعلمه والدليل انما ينهض على ثبوت الاحتياج اليه لا الى تعلمه والمعارضة المذكورة وان فرضنا اتمامها لا تدل الا على الاستغناء عن تعلم المنطق وهو لا يناقض الاحتياج اليه فلا يبعد انه لا يحتاج الى تعلم المنطق لكونه ضروريا بجميع اجزائه ولكونه معلوما بشئ آخر وتكون الحاجة ماسة الى نفسه فى تحصيل العلوم النظرية

ترجمہ: اور جان تو کہ اس جگہ دو باتیں ہیں ۔ اول احتیاج الی نفس المنطق (نفس منطق کی جانب احتیاج کا ہونا) دوم احتیاج الی تعلمہ ۔ یعنی منطق کے پڑھنے اور پڑھانے کی ضرورت ۔ اور دلیل قائم ہوتی ہے ۔ احتیاج الی المنطق کے ثبوت پر نہ کہ اس کے سیکھنے اور حاصل کرنے ثبوت پر ۔

قولہ وان فرضنا اتمامہا ۔ اور اگر ہم دلیل کا تام ہونا تسلیم کریں تو وہ نہیں دلالت کرتی مگر استغنار پر منطق کے تعلم سے (یعنی دلیل سے صرف تعلم منطق کا استغنار ثابت ہوتا ہے) اور وہ احتیاج الی المنطق کے منافی (مناقض) نہیں ہے ۔

فلا بعد الخ ۔ پس بعید نہیں ہے کہ تعلم منطق کی احتیاج نہ ہو ۔ اس کے جمیع اجزائیہ بدیہی ہونے کی وجہ سے اور اس کے شئ آخر کے ذریعہ معلوم ہوجانے کی وجہ سے ۔

وتکون الحاجۃ ماسۃ ۔ اور حاجت نفس منطق کی باقی ہو ۔ علوم نظریہ کے حاصل کرنے میں ۔

قولہ واعلم ان ھٰھنا مقامین ۔ سابق میں جو معارضہ وارد کیا گیا ہے ۔ یہاں اس کا دوسرا جواب دیا گیا ہے ۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اس جگہ دو چیزیں ہیں ۔ ۱ نفس منطق کی جانب احتیاج ۔ ۲ منطق کے تعلم کی جانب احتیاج ۔ حاصل یہ ہے کہ مسائل دو الگ الگ ہیں ۔ اور معارضہ میں جو دلیل قائم کی گئی ہے ۔ وہ الاحتیاج الی نفس المنطق پر قائم ہوتی ہے ۔ اور احتیاج الی تعلم المنطق پر قائم نہیں ہوتی ۔

والمعارضۃ المذکورۃ ۔ اول تو مذکورہ معارضہ اپنی جگہ محل بحث ہے ۔ لیکن اگر اس کا تام ہونا ہم تسلیم بھی کرلیں تو معارضہ میں جو دعویٰ اور دلیل ذکر کی گئی ہے وہ صرف تعلم منطق سے استغنار پر دلالت کرتی ہے ۔ یعنی یہ کہ منطق کو سیکھنے کی حاجت نہیں ہے ۔ تو منطق کے سیکھنے کی حاجت کا نہ ہونا نفس منطق کی جانب احتیاج کے منافی نہیں ہے ۔ لہٰذا ممکن ہے کہ تعلم منطق سے استغنار ہو ۔ اور اس کے تعلم کی ضرورت نہ ہو کیونکہ وہ جمیع اجزائیہ بدیہی ہے ۔ یا اس وجہ سے اس کو شئ آخر سے معلوم کیا جاسکتا ہو ۔ مگر نفس منطق کی جانب احتیاج نظریات کے حاصل کرنے کے لئے باقی ہو ۔ استغنار نہ ہو ۔ لہٰذا معارضہ بے محل ہے ۔

فالمذکور فی معرض المعارضۃ لایصلح للمعارضۃ لانہا المقابلۃ علی سبیل الممانعۃ

ترجمہ: پس معارضہ کے موقع پر جس کو ذکر کیا گیا ہے ۔ وہ معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھتا ۔ اس لئے کہ وہ یعنی معارضہ نام ہے مقابلہ علی سبیل الممانعۃ کا ۔

تشریح: فالمذکور ۔ جو معارضہ ابھی ذکر کیا گیا ہے ۔ اس میں اس کی صلاحیت نہیں ہے کہ خصم کی دلیل کے مقابل بن سکے ۔ کیوں کہ اصطلاح میں معارضہ اقامۃ الدلیل علی خلاف مدعاہ کا نام ہے ۔ یعنی مستدل نے جو اپنے دعویٰ کے لئے دلیل ذکر کی ہے ۔ خصم اس کے خلاف دعویٰ پر دلیل قائم کردے ۔ اور مذکورہ بالا معارضہ سے مدعا کے خلاف ثابت نہیں ہوتا ۔ بلکہ علم منطق کے تعلم سے استغنار کا ثبوت

ہوتا ہے. جو احتیاج الی المنطق کے منافی نہیں ہے. کیونکہ ممکن ہے. علم نظری کے حاصل کرنے کے لئے منطق کی احتیاج ہو. اور منطق کے بدیہی ہونے کی وجہ سے تعلم کی احتیاج نہ ہو. ایسا ممکن ہے.

قولہ لا یصلح للمعارضۃ. اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ معارضہ کی صلاحیت نہ رکھنا اس صورت میں ہے جب تقریر شارح کے طریقہ پر بیان کی جائے. لیکن اگر تقریر کا انداز بدل دیا جائے تو یہ بات لازم نہیں آتی.

تقریر کا حاصل یہ ہے. اگر منطق کو محتاج الیہ مانا جائے تو دو صورتیں ہیں ۱۔ منطق بدیہی ہے. ۲۔ یا نظری ہے اور دونوں صورتیں باطل ہیں. بدیہی ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس سے لازم آتا ہے. کہ منطق کے تعلم سے استغنا ہے حالانکہ منطق کے تعلم سے استغناء نہیں ہے.

اور نظری ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں یا دور لازم آتا ہے اور یا پھر تسلسل لازم آتا ہے. اس تقریر کی بنیاد پر مذکورہ معارضہ نفس منطق کی احتیاج کی نفی پر دلالت کرے گا. اور اس جواب کی حاجت ہوگی. جو ماتن نے ذکر فرمایا ہے.

قال البحث الثانی فی موضوع المنطق موضوع کل علم ما یبحث فیہ عن عوارضہ التی تلحقہ لما ھو ای لذاتہ او لما یساویہ او لجزئہ فموضوع المنطق المعلومات التصوریۃ والتصدیقیۃ لان المنطقی یبحث عنھا من حیث انھا توصل الی مجھول تصوری او تصدیقی ومن حیث انھا یتوقف علیھا الموصل الی التصور ککونھا کلیۃ او جزئیۃ وذاتیۃ او عرضیۃ وجنسا او فصلا او عرضا او خاصۃ ومن حیث انھا یتوقف علیہ الموصل الی التصدیق اما توقفا قریبا ککونھا قضیۃ وعکس قضیۃ ونقیض قضیۃ واما توقفا بعیدا ککونھا موضوعات ومحمولات.

ترجمہ ماتن نے فرمایا کہ دوسری بحث موضوع منطق کے بیان میں ہے. ہر علم کا موضوع وہ ہوتا ہے. جس میں اس کے ان عوارض سے بحث کی جائے. جو اس علم کو من حیث ھو یعنی لذاتہ عارض ہوتے ہوں. (یعنی عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے) یا بالواسطہ امر مساوی یا بواسطہ جزء شئی لاحق ہوں.

فموضوع المنطق. پس منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں. کیونکہ منطقی ان سے (یعنی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ سے) اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ وہ مجہول تصوری یا مجہول تصدیقی کی جانب موصل ہوتے ہیں. اور اس حیثیت سے بھی کہ ان پر موصل الی التصور ہونا موقوف ہے جیسے ان معلومات کا کلیہ، ذاتیہ، عرضیہ ہونا، یا جنس. فصل اور عرض عام اور خاصہ ہونا. اور اس حیثیت سے کہ ان پر موصل الی التصدیق ہونا موقوف ہے.

اما توقفا قریبا. توقف قریب ہو. جیسے معلومات کا قضیہ ہونا. اور عکس قضیہ و نقیض قضیہ ہونا.

اور توقف بعید ہو۔ جیسے ان کا موضوع ومحمول ہونا۔

تشریح قال البحث الثانی۔ مقدمہ کی دوسری بحث موضوع سے متعلق ہے۔ جس میں موضوع کی اصول تعریف۔ پھر خاصکر منطق کے موضوع کی تعریف اور اس کی مثال مانن سے بیان کی ہے۔

فرمایا۔ موضوع کل علم۔ ہر علم کا موضوع وہ ہوتا ہے۔ جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے۔ یا بواسطہ امر مساوی شئی کو یا اس کے جزء کو عارض ہوتے ہوں۔

فموضوع المنطق۔ پس منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ ہیں۔ کیونکہ منطق معلومات سے بحث اس حیثیت سے کرتا ہے کہ یہ مجہول تصوری یا مجہول تصدیقی تک پہونچانے والے ہیں۔ (یعنی ان سے مجہول تصور یا مجہول تصدیق کو معلوم کرلیا جاتا ہے)۔

ومن حیث انہا توقف۔ اور ان معلومات سے بحث اس حیثیت سے بھی ہوتی ہے کہ ان پر موصل الی التصور اور موصل الی التصدیق ہونا موقوف ہے۔

موصل الی التصور ہونے کی مثال جیسے ان معلومات تصوریہ کا کلیہ، جزئیہ، ذاتیہ، عرضیہ ہونا۔ یا پھر جنس فصل خاصہ اور عرض عام ہونا۔

ومن حیث انہا یتوقف علیہا۔ اور اس حیثیت سے کہ ان معلومات تصدیقیہ پر موصل الی التصدیق ہونا موقوف ہے۔ خواہ توقف قریب ہو۔ جیسے ان معلومات تصدیقیہ کا قضیہ ہونا۔ عکس قضیہ اور نقیض قضیہ ہونا۔ خواہ توقف بعید ہو۔ جیسے ان کا موضوع یا محمول ہونا وغیرہ۔

اقول قد سمعت ان العلم لایتمیز عند العقل الابعد العلم بموضوعہ ولما کان موضوع المنطق اخص من مطلق الموضوع والعلم بالخاص مسبوق بالعلم بالعام وجب اولا تعریف مطلق موضوع العلم حتی یحصل معرفۃ موضوع علم المنطق۔

ترجمہ شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ آپ نے سنا ہوگا کہ علم عقلا ممتاز نہیں ہوتا لیکن اس کے موضوع کو جان لینے کے بعد (گویا علم کا امتیاز دوسرے علم سے عقلا موضوع پر موقوف ہے۔)

ولما کان مطلق الموضوع اخص۔ اور چونکہ منطق کا موضوع بمقابلہ مطلق موضوع کے خاص ہے۔ اور علم بالخاص مسبوق ہے۔ علم بالعام کے (یعنی پہلے عام کا علم ہوتا ہے۔ اس کے بعد خاص کا علم حاصل ہوتا ہے۔ کیوں کہ عام پر قید کے اضافہ سے خاص کا وجود ہوتا ہے۔)

وجب اولا۔ تعریف مطلق موضوع علم۔ اس لئے ضروری ہے کہ پہلے عام مطلق موضوع کی تعریف کی جائے اس کے بعد منطق کے موضوع کی تعریف کی جائے تاکہ اس سے علم منطق کے موضوع کی معرفت حاصل ہو جائے۔

تشریح لایمتاز الخ ایک علم کا امتیاز دوسرے علم سے صرف اس کے موضوع سے ہوتا ہے۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ رسم سے تعریف کرنا علم بالخاصہ کو مستلزم ہے۔ اور جب علم خاصہ حاصل ہو گیا تو علم کا امتیاز دوسرے علم سے حاصل ہو گیا۔

لہٰذا ماتن کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ علم کا امتیاز موضوع کے علم سے حاصل ہوتا ہے۔

الجواب۔ ماتن کی مراد امتیاز ذاتی ہے۔ جو صرف ذاتیات سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ اور جو خاصہ سے امتیاز حاصل ہوتا ہے۔ وہ ذاتی امتیاز کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ صرف خارجی امتیاز کا فائدہ دیتا ہے۔ اسی طرح موضوع سے جو امتیاز حاصل ہوتا ہے وہ بھی خارجی ہے نہ کہ ذاتی۔

الجواب۔ علم بالخاصہ سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ فلاں علم کا مسئلہ ہے مگر اس سے مسائل کا امتیاز نہیں ہو پاتا۔ اس لئے کہ بعض علوم وہ ہیں جو چند علوم میں مشترک ہیں۔ جیسے زمین کے کروی ہونے کا مسئلہ اگر اس پر برہان انی قائم کی جاتی ہے۔ تو علم ریاضی کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ اور برہان لمی قائم کی جاتی ہے۔ تو علم طبعی کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ وغیرہ۔ لہٰذا تصور برسمہ سے فائدہ ہو جاتا ہے۔ کہ یہ فلاں علم کا مسئلہ ہے۔ لیکن یہ لازم نہیں آتا کہ یہ مسئلہ دوسرے علم کا نہ ہو۔ اس لئے چونکہ اشتراک کا احتمال پایا جاتا ہے۔ اس لئے امتیاز کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر علم کے موضوع کو معلوم کر لیا جائیگا تو اس علم کے مسائل ممتاز ہو جاتے ہیں۔ اور یہ معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ یہ مسئلہ اس حیثیت سے فلاں علم سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ مسئلہ اس حیثیت سے فلاں سے تعلق رکھتا ہے۔

فموضوع کل علم ما یبحث فی ذلک العلم عن عوارضه الذاتیة کبدن الانسان لعلم الطب فانه یبحث فیه عن احواله من حیث الصحة والمرض وکالکلمة لعلم النحو فانه یبحث فیه عن احوالها من حیث الاعراب والبناء۔

ترجمہ پس ہر علم کا موضوع وہ ہے۔ جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔ جیسے انسان کا بدن علم طب کے لئے۔ (موضوع ہے) کیونکہ اس میں (طب میں) اس کے (انسان کے بدن کے) احوال سے بحیثیت صحت و مرض بحث کی جاتی ہے۔ اور جیسے کلمہ اور کلام سے علم نحو میں۔ اس لئے اس میں اس کے احوال سے معرب اور مبنی ہونے کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔

تشریح فموضوع کل علم۔ آپ موضوع کی تعریف پڑھ چکے ہیں وہ یہ ہے کہ موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة له۔ علم کا موضوع وہ چیز ہے جس کے عوارض

ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔ بحث کے معنی کشف اور طلب کے ہیں۔ کھود کریدکرنا بھی اس کے معنی ہیں۔ جیسے قرآن مجید میں وارد ہوا ہے فبعث اللّٰہ غرابا یبحث فی الارض۔ پس اللہ تعالیٰ نے ایک کوّے کو بھیجا جو زمین کھود رہا تھا مگر اصطلاح میں بحث کے معنی ہیں۔ عوارض موضوع علم ہیں۔ محمول ہوں یا نہ ہوں محمول کی صورت یہ ہے کہ علم کے موضوع کو اس کا موضوع اور کسی عارض کو اس کا محمول بنایا جائے۔ جیسے الکلمۃ اما معرب او مبنی۔ یا موضوع علم کی نوع پر محمول کیا جائے۔ جیسے الحرف کلہا مبنیۃ یا اس کے عوارض ذاتیہ پر محمول کیا جائے جیسے اللفظ لفظی او معنوی۔ یا موضوع علم کے عوارض ذاتیہ کی نوع پر محمول کیا جائے جیسے العرب اللفظی اما مرفوع او منصوب او مجرور۔

والعوارض الذاتیۃ ھی التی تلحق الشئ لما ھو ھو ای لذاتہ کالتعجب اللاحق لذات الانسان۔

ترجمہ اور عوارض ذاتیہ شئ کے وہ ہوتے ہیں۔ جو شئ کو لذاتہ عارض ہوں (یعنی بحیثیت ذات کے عارض ہوں) جیسے تعجب جو انسان کو عارض ہوتا ہے۔

تشریح عوارض ذاتیہ وہ احوال و کوائف ہیں۔ جو شئ کو اس امر کی وجہ سے عارض ہوں۔ جو امر کے خود وہی شئ ہے۔ یعنی شئ کو بلاواسطہ عارض ہونے ہوں۔

کالتعجب اللاحق للانسان جیسے وہ تعجب جو انسان کو عارض ہوتا ہے۔

اعتراض۔ عوارض ذاتیہ کی مثال تعجب سے دینا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ عارض کی پہچان یہ ہے کہ وہ اس شئ پر محمول واقع ہو۔ اور اس کی حقیقت سے خارج ہو۔ تعجب انسان پر محمول نہیں مثلاً الانسان تعجب نہیں کہا جاتا۔

جواب۔ مراد اہل منطق کہ تعجب سے متعجب ہے۔ اسی طرح یہ لوگ لفظوں میں بسا اوقات فحش غلطی کر دیتے ہیں۔ ایسے موقع پر ان کی مراد دیکھنا چاہئے۔ الفاظ سے ان کا واسطہ کم ہوتا ہے۔ مثلاً نطق بولتے ہیں مگر مراد ناطق ہوتا ہے۔ ضحک بولتے ہیں مراد ضاحک ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ مصدر بولتے اور مشتق مراد لیتے ہیں اس لئے ان کی الفاظ کی غلطیاں نہیں پکڑنی چاہئے۔

اعتراض۔ دوسرا اشکال اس موقع پر یہ ہے کہ شئ کا عارض اول جب اس شئ کو لذاتہ بین الثبوت ہونا اس کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کا علم بھی ایسا ہی بین الثبوت ہو۔ بلکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس کو دلیل سے ثابت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

او تلحق الشئ لجزئہ کالحرکۃ بالارادۃ اللاحقۃ للانسان بواسطۃ انہ حیوان او تلحقہ بواسطۃ امر خارج عنہ مساو لہ کالضحک العارض للانسان بواسطۃ التعجب۔ والتفصیل ھناک ان العوارض ستۃ لان ما یعرض الشئ اما ان یکون عروضہ لذاتہ او لجزئہ او لامر خارج عنہ او الخارج عن المعروض اما مساو لہ او اعم

منه او اخص منه او مباين له فالثلثة الاول وهي العارض الذات المعروض والعارض لجزئه والعارض للمساوي تسمى اعراضا ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اما العارض للذات فقط واما العارض للجزء فلان الجزء داخل في الذات والمستند الى ماهو في الذات مستند الى الذات في الجملة واما العارض للامر المساوي فلان المساوي يكون مستندا الى ذات المعروض والعارض مستند الى المساوي والمستند الى الشئ مستند الى ذلك الشئ فيكون العارض ايضا مستندا الى الذات .

ترجمہ یا شئ کو اس کے جزء کے لحاظ سے عارض ہو جیسے حرکت بالارادہ جو انسان کو لاحق ہوتی ہے۔ اس واسطے کہ وہ حیوان ہے ۔ یا شئ کو امر خارج کے واسطہ سے عارض ہو۔ اور وہ امر خارج اس کے مساوی ہو جیسے ضحک جو انسان کو بواسطہ تعجب عارض ہوتا ہے اور یہاں پر اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ عوارض چھ ہیں ۔ اس لئے کہ جو چیز شئ (یعنی ذات کو) کو عارض ہوتی ہے ۔ یا اس کا عروض لذاتہ ہوگا ۔ یا لجزئہ ہوگا ۔ یا امر خارج کی وجہ سے ہوگا اور امر خارج معروض کے یا مساوی ہوگا ۔ یا اس سے اعم ہوگا ۔ یا اس سے اخص ہوگا ۔ یا اس کے مباین ہوگا ۔ پہلے بس تین اور وہ (تینوں یہ ہیں) کہ ذات معروض کو عارض ہونے والا ۔ یا اس کے جزء کو عارض ہونے والا ۔ یا اس کے مساوی کو عارض ہونے والا ۔ ان (تینوں کا نام) عوارض ذاتیہ رکھا جاتا ہے ۔ ان کے مستند ہونے کی وجہ سے ذات کو معروض (یعنی یہ معروض کی ذات کی جانب منسوب ہیں)۔

اما العارض للذات فظاهر ۔ بہرحال ذات کا عارض تو وہ بالکل ظاہر ہے ۔ اور بہرحال جزء ذات کو عارض ہونے والا ۔ تو اس کو (عارض ذاتی اس لئے کہا جاتا ہے کہ) جزء داخل ذات ہوتا ہے (لہذا جو جزء کو عارض وہ ذات کو عارض)

والمستند الى ماهو في الذات ۔ اور وہ چیز جو مستند اور منسوب ما في الذات (یعنی جزء) کی جانب ہو ۔ وہ ذات کی جانب فی الجملہ منسوب ہوتی ہے ۔

اما العارض للامر المساوی ۔ بہرحال امر مساوی کا عارض (ذات کا عارض کس طرح پر ہوتا ہے) تو اس لئے کہ مساوی ذات معروض کی جانب منسوب ہوتا ہے اور عارض مستند ہوتا ہے ۔ مساوی کی جانب (اور قاعدہ ہے کہ) جو چیز مستند الی الشئ کی جانب مستند ہو وہ اس شئ کی جانب بھی مستند ہوا کرتی ہے ۔ لہذا بس عارض بھی ذات ہی کی جانب مستند ہوگا ۔

تشریح او تلحق الشئ لجزءله یا عارض شئ کو اس کے جزء کے لحاظ سے عارض ہو ۔ جیسے حرکت بالارادہ انسان کو حیوان کے واسطے سے عارض ہوتی ہے ۔

اعتراض : حرکت بالارادہ حیوان کے لئے فصل ہے ۔ کیوں کہ حیوان کی تعریف جسم نامی متحرک بالارادہ وہ حساس ہے لہذا متحرک بالارادہ حیوان کا جزء ہوا ۔ اور اس کو عارض شمار کرنا درست نہیں ہے ۔

جواب : متحرک بالارادہ ہونا حیوان کی فصل نہیں ہے کیوں کہ اگر متحرک بالارادہ فصل ہے ۔ تو ایک قید اور بھی ہے ۔ یعنی حساس ہونا تو یہ بھی فصل ہوگی ۔ اور لازم آئیگا کہ جنس واحد کے لئے ایک ہی درجہ میں دو فصل ہیں اور یہ جائز نہیں ہے لہذا یہ معلوم ہوا متحرک بالارادہ حیوان کے لئے فصل نہیں ہے ۔ بلکہ عوارض میں سے ہے ۔ مگر صاحب میر نے اسے عوارض جو شئ

کو جزء اعم کے توسط سے عارض ہوں۔ ان کو عوارض ذاتیہ میں شمار کیا ہے۔ بات بڑوں کی ہے۔ مگر صاحب میر کی یہ بات صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ عوارض ذاتیہ کی تعریف کی ہے۔ کہ جو شئ کو لذاتہ عارض ہوں یا بواسطہ امر مساوی عارض ہوں برابر ہے کہ وہ شئ کا جزء واقع ہوں جیسے انسان بحیثیت ناطق ہونے کے امور غریبہ کا ادراک کرتا ہے۔ اس لئے کہ جزء انسان ہے یا پھر وہ خارج شئ ہو۔ جیسے انسان کو ضحک بواسطہ تعجب لاحق ہوتا ہے۔ کیوں کہ ضحک انسان کی حقیقت سے خارج مگر امر مساوی ہے۔ اصل میں اس کی وجہ یہ ہے کہ علم میں جن عوارض سے بحث ہوتی ہے وہ آثار مخصوصہ ہوتے ہیں۔ اوران سے موضوع کے حالات کا انکشاف مقصود ہوتا ہے۔ اور انسان کے بالارادہ حرکت کا عروض وہ انسان کے احوال میں سے نہیں ہے۔ حیوان کے احوال و عوارض میں سے ہے۔

عارض لذاتہ۔ کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئ کو بلا کسی توسط کے عارض ہو۔ اس موقع پر واسطہ کے اقسام کا نقل کر دینا خلاف موقع نہ ہوگا۔

اقسام واسطہ:۔ واسطہ کی تین قسمیں ہیں۔ واسطہ فی الاثبات۔ واسطہ فی العروض۔ واسطہ فی الثبوت۔

واسطہ فی الاثبات۔ جو ثبوت محمول للموضوع کی تصدیق کے لئے علت واقع ہو۔ یہ واسطہ نظریات میں پایا جاتا ہے۔ بدیہیات میں نہیں پایا جاتا۔

واسطہ فی العروض۔ جس میں صفت کا ثبوت واسطہ کے لئے بالذات ہو۔ اور ذی واسطہ کے لئے بالعروض ہو۔ جیسے جالس سفینہ کی حرکت۔ اس لئے کہ کشتی کے لئے حرکت پہلے اور بالذات ثابت ہے۔ اور کشتی کے واسطے سے جالس کیلئے حرکت ثابت ہوتی ہے۔ کشتی واسطہ۔ اور جالس ذو واسطہ ہے۔

واسطہ فی الثبوت۔ جو کسی صفت کے ساتھ شئ کے موصوف ہونے کی علت ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول واسطہ اس صفت کے ساتھ اولاً متصف ہو۔ اور ذی واسطہ اس کے سبب سے متصف ہو۔ جیسے حرکت ید تالی کے لئے اولاً ہاتھ حرکت کرتا ہے۔ پھر اس کے واسطہ سے تالی حرکت کرتی ہے۔

دوسری قسم۔ واسطہ صفت کے ساتھ خود متصف نہ ہو۔ مگر اس واسطہ سے ذی واسطہ متصف ہو جائے جیسے رنگ ریز۔ رنگین کپڑے کے لئے رنگ ریز واسطہ ہے۔ مگر خود رنگ کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔ بلکہ کپڑا جو کہ واسطہ ہے وہ خود صفت کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔

اور اہل منطق کے نزدیک واسطہ سے کونسا واسطہ مراد ہے۔ اس میں مختلف اقوال ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ واسطہ فی الثبوت مراد ہے۔ بشرطیکہ وہ ذی واسطہ کے مساوی ہو۔ برابر ہے کہ وہ جزء ہو یا خارج ہو۔

اور بعض مناطقہ کے نزدیک واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت کی قسم اول مراد ہے۔

اور تیسرا اقوال ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم مراد ہے۔ یعنی وہ واسطہ جس میں واسطہ اور ذی واسطہ دونوں صفت کے ساتھ متصف ہوں۔ بشرطیکہ دونوں مساوی ہوں۔

والثلاثة الاخيرة وهي العارض لامر خارج اعم من المعروض كالحركة اللاحقة للابيض بواسطة انه جسم وهو اعم من الابيض وغيره والعارض للخارج الاخص كالضحك العارض للحيوان بواسطة انه انسان وهو اخص من الحيوان والعارض بسبب المباين كالحرارة العارضة للماء بسبب النار وهي مباينة للماء فسمى اعراضا غريبة لمافيها من الغرابة بالقياس الى ذات المعروض۔

ترجمہ اور آخری تین اور وہ عارض بالامر خارج ہے۔ جوکہ معروض سے اعم ہے۔ جیسے وہ حرکت جو ابیض کو لاحق ہو۔ بواسطہ جسم کے۔ اور وہ اعم ہے ابیض وغیرہ سے۔ جیسے عارض للخارج اخص ہے۔ جیسے ضحک جو حیوان کو عارض ہو بواسطہ انسان کے۔ اور وہ حیوان سے اخص ہے۔

والعارض بسبب المبائن۔ اور امر مبائن کے سبب سے جو عارض ہو۔ جیسے حرارۃ جو پانی کو عارض ہو نار کے سبب سے۔ اور پانی کے مبائن ہے۔ ان کا اعراض غریبہ نام رکھا جاتا ہے۔ جو غرابت سے ماخوذ ہے بالقیاس معروض کی ذات کے۔

تشریح والثلاثۃ الاخیرۃ۔ شارح نے سابق میں عوارض کی تفصیل ذکر کی ہے۔ اور کہا تھا کہ عوارض کل چھ ہیں۔ ان میں اول تین عوارض ذاتیہ ہیں۔ اور بعد کے تین (یعنی آخری تین) کو عوارض غریبہ نام رکھا۔ **وجہ تسمیہ:۔** عوارض ذاتیہ نام اس لئے رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ جو احوال ذات شئ کو بلاکسی واسطے کے عارض ہوں۔ ان کو عوارض ذاتیہ کہتے ہیں۔ اس لئے کہ ان کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ وہ بنفسہ ذات کو عارض ہوتے ہیں۔ اور وہ عوارض جو ذات کے جزء کو عارض ہوتے ہوں۔ اور شئ کے مساوی کو عارض ہوتے ہوں۔ ان کو بھی عوارض ذاتیہ ہی کہا جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ جزء شئ اور مساوی دونوں کو ذات کی جانب فی الجملہ نسبت ہوتی ہے۔ اما الثلاثۃ الاخیرۃ۔ باقی آخر کے تینوں عوارض کا جہاں تک تعلق ہے۔ تو وہ عارض امر اعم۔ عارض امر خاص۔ عارض امر مبائن۔ تو یہ تینوں اگرچہ ذات ہی کو عارض ہوتے ہیں۔ لیکن ان کا عروض بالواسطہ ہوتا ہے۔ اول میں عام کا واسطہ ہوتا ہے۔ دوسرے میں اخص کا واسطہ ہوتا ہے۔ اور تیسرے میں امر مبائن کا واسطہ عروض للذات میں ہوتا ہے۔ یعنی ذات کی جانب بواسطہ منسوب ہوتے ہیں۔ اور ذات کے لحاظ سے ان کے اندر ایک گونہ اجنبیت اور غرابت پائی جاتی ہے۔ اسی لئے انہیں عوارض غریبہ کا نام دیا گیا ہے۔ مذکور چھ عوارض ذاتیہ اور بعد کے تین کا عوارض غریبہ ہونا متقدمین اور متاخرین سب کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ البتہ بعد والے عوارض سے اول عارض جس میں بواسطہ امر عام عروض ہوتا ہے۔ اس میں دونوں کا اختلاف ہے۔

متقدمین اور متاخرین کی ایک جماعت جن میں شارح اور ان کے متعلقین بھی ہیں۔ اس عرض کو ذاتی کہتے ہیں اور باقی متاخرین مناطقہ اس کو عوارض غریبہ میں شمار کرتے ہیں۔ علامہ تفتازانی کی رائے بھی یہی ہے امر عام کے توسط سے جو عارض ہو اور اس کا جزء ہو۔ اس کی مثال حرکت ہے۔ یہ انسان کو عارض ہوتی

ہے۔ اور واسطہ حیوان کا ہے۔ اور حیوان عام ہے انسان سے اور انسان کا جزو بھی ہے۔
کالحرارۃ العارضۃ للماء۔ اس میں واسطہ فی الثبوت پایا جاتا ہے کیونکہ وہ حرارت جو پانی کے ساتھ قائم ہے۔ وہ دوسری ہے۔ اور وہ حرارت جو نار آگ کے ساتھ قائم ہے۔ وہ دوسری ہے۔ اس کے صحیح مثال یہ بھی بن سکتی ہے۔ جیسے رنگ (لون) جو جسم کو بواسطہ سطح کے عارض ہو۔

تشریح عبارت اور آخری تین اور وہ امر خارج کا عارض ہے۔ یعنی ایسا عارض جیسے کہ عروض میں امر خارج کا داخل ہو۔ عام ہو ذات معروض سے مثلاً حرکت جو ابیض کو بواسطہ جسم کے عارض ہو۔ اور جسم عام اور ابیض خاص ہے۔ اور عارض اخص کا عارض اس کی مثال ہے ضحک جو حیوان کو بواسطہ انسان عارض ہو اور انسان اخص ہے۔ بمقابلہ حیوان کے اور سبب مبائن کے جو عارض شئ ہو۔ اس کی مثال حرارۃ ہے۔ جو پانی کو عارض ہوا کرتی آگ کی وجہ سے۔ اور آگ پانی کے مبائن ہے۔ مگر پانی میں حرارت آگ کے توسط سے آئی ہے تسمی اعراضاً۔ ان کو اعراض غریبہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ بمقابلہ ذات معروض ان میں تینوں حیثیت پائی جاتی ہے۔

والعلوم لایبحث فیہا الا من الاعراض الذاتیۃ لموضوعاتہا فلہذا قال عن عوارضہ التی تلحقہ لما ھو ھو الخ اشارۃ إلی الاعراض الذاتیۃ واقامۃ للحد مقام المحدود۔

ترجمہ اور علوم نہیں بحث کی جاتی ان میں مگر ان عوارض سے جو موضوع کی ذات کے لئے عارض ہوں۔ اس لئے ماتن نے فرمایا کہ عن عوارضہ التی تلحقہ لما ھو ھو۔ ان عوارض سے جو ذات کو بحیثیت ذات کے عارض لاحق ہوتے ہوں۔ (معلوم ہوا عارض سے مطلق عوارض مراد نہیں ہیں۔ بلکہ عوارض ذاتیہ مراد ہیں) اشارۃ الی الاعراض الذاتیۃ۔ اشارہ کرتے ہوئے اعراض ذاتیہ کی جانب اور محدود کو حد کی جگہ قائم کرتے ہوئے

تشریح والعلوم لایبحث فیہا شارح نے ایک عام اصول تحریر کیا ہے۔ کہ علوم میں بحث عوارض سے ہوا کرتی ہے۔ جو شئ کی ذات کو عارض ہوتے ہیں۔ ماتن نے بھی عوارض سے عوارض ذاتیہ ہی کا ارادہ کیا ہے۔ اسی لئے کہا عن عوارضہ التی تلحقہ لما ھو، شئ کے وہ عوارض جو اس کو بحیثیت ذات کے عارض ہوتے ہیں۔ اس سے شارح نے عوارض ذاتیہ کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اور محدود کو حد کی جگہ قائم فرمایا ہے۔
فلہذا۔ اس میں بظاہر شارح اپنے دعوے کی تصدیق۔ اور توضیح کے لئے ماتن کی عبارت کا حوالہ نقل کیا ہے

واذا تمہد ہذا فنقول موضوع المنطق المعلومات التصوریۃ والتصدیقیۃ لان المنطقی انما یبحث عن اعراضہا الذاتیۃ ومایبحث فی العلم عن اعراضہ الذاتیۃ فہو موضوع ذلک العلم فتکون المعلومات التصوریۃ والتصدیقیۃ۔

ترجمہ اور جب اس کی تمہید قائم ہوگئی۔ تو ہم کہتے ہیں کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں۔ اس لئے کہ منطق عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے اور وہ جو بحث کی جاتی ہے علم میں عوارض ذاتیہ سے وہ اسی علم کا موضوع ہوتا ہے۔ لہذا معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ منطق کا موضوع ہیں۔

تشریح اولاً شارح نے اصولی طور پر علوم کے موضوعات سے بحث کی۔ اس سے فارغ ہو کر اب اصل موضوع کو شروع کیا ہے۔ فرمایا جب تمہید میں عام موضوع علم کو آپ نے جان لیا۔ تو اب خاص علم منطق کے موضوع پر ہم بحث کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ ہیں۔ کیونکہ منطقی انہیں تصورات و تصدیقات کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے۔ اور جن کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ اس علم کا موضوع ہوتا ہے۔ لہذا معلومات تصوریہ و تصدیقیہ علم منطق کا موضوع ثابت ہو گئے۔

اختلاف موضوع ۔ موضوع الفاظ کا نام ہے۔ یا معانی کا۔ یا الفاظ اور معانی دونوں کا۔ آپ کو معلوم ہے کہ منطقی الفاظ سے بحث صرف ضرورت ہی کے مطابق کرتا ہے۔ اور یہ ضرورت ان کی دلالت پر ختم ہو جاتی ہے۔ اور الفاظ سے بھی اس وجہ سے کہ افادہ اور استفادہ کا تعلق الفاظ سے ہے۔ الفاظ ہی کے توسط سے انسان ایک دوسرے کو فائدہ پہنچاتا ہے۔ اور فائدہ حاصل کرتا ہے۔ عادت بہرحال یہی ہے۔ گو افادہ واستفادہ کے طریقے اور بھی ہیں مگر وہ نہ تو عوامی ہے۔ اور نہ عادت کے مطابق مثلاً الہام، وحی وغیرہ۔ چونکہ مفہوم کو سمجھانے کے لئے الفاظ کا واسطہ اختیار کیا جاتا ہے۔ مثلاً قول شارح کو بتاتے ہیں تو یوں کہتے ہیں معرف تصور کو قول شارح کہتے ہیں جیسے الفاظ کے لئے الحیوان الناطق ہے۔ جس کا جزو اول اس قریب ہے اور دوسرا جز الناطق فصل قریب ہے۔ اور قیاس کو سمجھانے اور بیان کرتے ہیں جو قیاس کا پہلا قضیہ صغریٰ اور دوسرا قضیہ کبریٰ۔ اور درمیان میں مکرر آنیوالا حداوسط ہے۔ اور قضیہ موضوع، محمول، اور نسبت کا نام ہے جیسے العالم متغیر میں العالم موضوع متغیر محمول ہے۔ دونوں ملکر قضیہ ہے۔ اور کل متغیر حادث میں کبریٰ ہے متغیر موضوع حادث محمول ہے۔ اور متغیر دونوں قضیوں صغریٰ وکبریٰ میں دوبارہ آیا ہے۔ اس لئے حداوسط ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ قول شارح کو تصورات میں الفاظ سے بتایا۔ اور مثال بھی الفاظ ہی سے لائے اس طرح تصدیقات میں قیاس کو سمجھانے کیلئے قضایا لاتے ہیں۔ پھر قضایا کے اجزاء ترکیبیہ موضوع و محمول یہ سب الفاظ سے ہی مرکب ہوتے ہیں۔ اس کو دیکھ کر مناطقہ قدماء کی ایک جماعت نے یہ خیال کر لیا کہ منطق کا موضوع الفاظ ہیں۔

مگر واقعہ یہ ہے کہ منطق کی نظر براہِ راست معانی پر ہوتی ہے۔ سمجھانے کی حد تک وہ الفاظ کو استعمال کرتے ہیں اور معانی معقول فی الذہن ہوتے ہیں۔

دوسرا مذہب ۔ قدماء مناطقہ کی کثیر جماعت کا ہے وہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ کو بحیثیت اس کے کہ وہ مجہولات پہونچانے والے ہوں۔ منطق کا موضوع قرار دیتے ہیں۔

معقولات ثانویہ : وہ مفہوم جو شئی کو ذہن میں عارض ہو۔ یہ عروض انضمامی ہوتا ہے۔ نہ کہ انتزاعی۔ لہٰذا اعراض موجود فی الخارج مثلاً بیاض. سواد۔ لوازم۔ ماہیت۔ وجود شیئیت وغیرہ سب اس سے خارج ہیں

معقولات ثالثہ ۔ ان کا مقام ذہن ہے۔ مگر معقولات ثانویہ کے بعد کا درجہ مثلاً قضیہ کا تعلق الفاظ سے۔ اس پر صغریٰ اور کبریٰ ہونے کا حکم ذہنی ہے۔ یعنی معقولات ثانویہ اور قیاس پر تناقض انعکاس کے احکام یہ معقول ثالث ہیں۔ اور معقولات رابعہ وہ ہے جو اس تناقض یا انعکاس وغیرہ پر کوئی حکم عائد کرنیکا نام ہے۔ لہٰذا خلاصہ یہ ہے۔ کہ حصول فی الذہن معقول اول ہے۔ جیسے حصول صورت یا الصورۃ الحاصلۃ۔ اور القضیہ المرکب من الموضوع والمحمول پھر اگلا درجہ معقول ثانی کا ہے۔ یعنی صورۃ حاصلہ کا بھی کلی یا جزئی ہونا۔ اسی طرح قضیہ کا صغریٰ اور کبریٰ ہونا۔

پھر تیسرا درجہ آتا ہے معقولات ثالثہ: اس کلی و جزئی کا جنس یا فصل ہونا۔ اور تصدیقات میں قیاس کا ہونا۔

اس کے بعد چوتھا درجہ آتا ہے۔ یعنی معقول رابع کا وہ اس جنس و فصل کا حد ہونا۔ اور تصدیق میں قیاس پر حکم عائد کرنا تناقض انعکاس وغیرہ کا۔

معقولات ثانویہ کی دو قسمیں ہیں۔ اول وہ معقول جس میں عروض کے لئے ذہنی وجود شرط نہ ہو۔ جیسے وجود۔ شیئیت۔ دوم وہ معقول ثانی جس میں عرض کے لئے وجود ذہنی شرط ہے۔ جیسے کلی ہونا، جزئی ہونا۔ عرض ہونا۔ معرف اور حجت ہونا۔ جنس اور فصل ہونا وغیرہ۔ حاصل یہ ہے کہ مناطقہ کی قدماء کی جماعت نہیں۔ معقولات ثانیہ کو منطق کا موضوع کہتی ہے۔ شرط یہ ہے کہ موصل الی المجہول بھی ہوں۔ اس سے ان معقولات ثانویہ کو خارج کردیا گیا ہے۔ جو معقولات ثانی تو ہیں مگر معدوم ہیں۔ غرض جوہر ہونے کی حیثیت سے ان کا مختصر لحاظ کیا گیا ہے کیونکہ اس حیثیت سے بحث علم الٰہی میں ہوتی ہے۔

تیسرا مذہب: مناطقہ متاخرین کا ہے جن میں خود شارح کا شمار بھی ہے۔ کہ منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات معلومہ ہیں۔ خواہ معقولات اولیہ ہوں۔ یا ثانویہ۔ کیوں کہ منطق میں دونوں معقولات سے بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے۔ کہ الکلی الطبعی موجود فی الخارج۔ ماہیت نوعیہ متعینہ محصلہ ہیں۔ اور جنس ماہیت مبہمہ ہے۔ فصل جنس کے لئے علت ہوتی ہے۔ مذکورہ احوال معقولات اولیہ سے تعلق رکھتے ہیں۔

الجواب۔ مذکورہ امور منطق کے مسائل ہیں۔ تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ منطق کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ وہ ان امور سے بحث کرتا ہے۔ جو موصل الی المجہول ہوں۔ یا موصل ہونے میں نفع دیتے ہوں۔ اور امور مذکورہ کا ایصال میں دخل نہیں ہے۔ کیوں کہ ان امور سے اس لئے بحث کی جاتی ہے کہ یہ مبادی منطق ہیں۔ نیز کبھی کبھی منطق میں بنفسہ معقولات ثانویہ ہی سے بحث کی جاتی ہے۔ جیسے ذاتیت۔ عرضیت۔ نوع ہونا۔ معرف ہونا۔ کلی ہونا اعم ہونا یا اخص ہونا وغیرہ۔ یعنی اس طرح کہا جاتا ہے کہ الجنس ذاتی والخاصۃ عرضیۃ جبکہ ثابت ہو چکا ہے کہ علم کا جو موضوع ہوتا ہے۔ وہ علم کے مسائل کا محمول نہیں بن سکتا۔ ورنہ کل کا حمل جزء پر لازم آئیگا۔ یعنی ہر علم میں اس کے موضوع کے احوال سے بحث ہوتی ہے۔ خود موضوع سے بحث نہیں ہوتی۔

اس لئے اگر معقولات ثانویہ کو منطق کا موضوع تسلیم کرلیا جائے۔ تو فن میں نفس موضوع سے بحث کرنا لازم آئے گا۔
الجواب: معقولات ثانویہ کے اعتبار سے دو قسم ہیں۔ ان کا معقول ثانی ہونا اور ان کا دوسرا معقولات ثانی کو عارض ہونا۔ لہٰذا ان سے جو بحث کی جاتی ہے وہ اس حیثیت سے کی جاتی ہے کہ یہ دوسرے معقولات ثانی کے لئے عارض ہیں۔ مثلاً ذاتی ہونا یا عرضی ہونا۔ ان سے بحث اس حیثیت سے کی جاتی ہے۔ کلیت کے احوال اور عوارض ہیں۔ اور کلی ہونا معقول ثانوی ہیں سے ہے۔

وانما قلنا ان المنطقی یبحث عن الاعراض الذاتیۃ للمعلومات التصوریۃ والتصدیقیۃ لانہ یبحث عنہا من حیث انہا توصل الی مجہول تصدیقی کما یبحث عن الجنس کالحیوان والفصل کالناطق وہما معلومان تصوریان من حیث انہما کیف یرکبان لیوصل المجموع الی مجہول تصوری کالانسان وکما یبحث عن القضایا المتعددۃ کقولنا العالم متغیر وکل متغیر محدث وہما معلومان تصدیقیان من حیث انہما کیف یؤلفان لیصیر المجموع قیاسا موصلا الی المجہول التصدیقی کقولنا العالم محدث وکذلک یبحث عنہا من حیث انہا یتوقف علیہا الموصل الی التصور ککون المعلومات التصوریۃ کلیۃ وجزئیۃ وذاتیۃ وعرضیۃ وجنسا وفصلا وخاصۃ ومن حیث انہا یتوقف علیہا الموصل الی التصدیق اما توقفا قریبا ای بلا واسطۃ ککون المعلومات التصدیقیۃ قضیۃ اوعکس قضیۃ او نقیض قضیۃ واما توقفا بعیدا ای بواسطۃ ککونہا موضوعات ومحمولات فان الموصل الی التصدیق یتوقف علی القضایا بالذات لترکبہ منہا والقضایا موقوفۃ علی الموضوعات والمحمولات فیکون الموصل الی التصدیق موقوفا علی القضایا بالذات وعلی الموضوعات والمحمولات بواسطۃ توقف القضایا علیہا وبالجملۃ المنطقی یبحث عن احوال المعلومات التصوریۃ والتصدیقیۃ التی ہی اما نفس الایصال الی المجہولات والاحوال التی یتوقف علیہا الایصال وہذہ الاحوال عارضۃ للمعلومات التصوریۃ والتصدیقیۃ لذواتہا فہو باحث عن الاعراض الذاتیۃ لہا۔

ترجمہ اور بیشک ہم نے کہا ہے کہ منطقی معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے کیوں کہ ان سے بحث اس حیثیت سے کی جاتی ہے کہ یہ مجہول تصوری یا مجہول تصدیقی تک موصل ہوتے ہیں۔ مثلاً جنس سے بحث کی جاتی ہے۔ جیسے الحیوان۔ اور فصل جیسے ناطق اور یہ دونوں معلومات تصوریہ ہیں اس حیثیت سے کہ یہ کس طرح ترکیب دیئے جائیں کہ ان کا مجموعہ مجہول تصوری تک پہنچا دے جیسے انسان۔

وکما یبحث عن القضایا۔ اور جیسے قضایا متعددوں سے بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً ہمارا قول العالم

متغیر وکل متغیر حادث۔ اور دونوں (قضایا) معلومات تصدیقیہ ہیں۔ اس حیثیت سے کہ یہ کس طرح مرکب کئے جائیں کہ ان کا مجموعہ ایسا قیاس بن جائے جو مجہول تصدیقی تک موصل (پہونچانیوالا) ہو جیسے ہمارا قول العالم حادث۔

وکذالك یبحث عنہامن حیث انہا۔ ایسے ہی ان سے بحث اس حیثیت سے کی جاتی ہے کہ ان پر موصول الی التصور ہونا موقوف ہے۔ جیسے معلومات تصوریہ کا کلی۔ جزئی۔ عرضی۔ جنس۔ فصل۔ خاصہ ہونا۔ اور اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔ کہ ان پر موصل الی التصدیق ہونا موقوف ہے توقف قریب ہو یعنی بلاواسطہ ہو۔ جیسے معلومات تصدیقیہ کا قضیہ ہونا۔ عکس قضیہ۔ نقیض قضیہ ہونا۔ یا توقف بعید ہو۔ یعنی بالواسطہ ہو۔ جیسے ان کا (یعنی معلومات تصدیقیہ کا) موضوع اور محمول ہونا۔ اس لئے کہ موصل الی التصدیق بالذات قضایا پر موقوف ہے۔ کیونکہ وہ انہیں سے مرکب ہوتا ہے۔ اور قضایا موضوعات ومحمولات پر موقوف ہیں (پس نتیجہ یہ ہے کہ) موصل الی التصدیق قضایا پر بالذات موقوف ہے۔ اور موضوعات ومحمولات پر اس واسطہ سے موقوف ہے کہ ان پر قضایا موقوف ہیں۔

وبالجملۃ المنطق۔ حاصل یہ ہے کہ منطقی معلومات تصوریہ وتصدیقیہ کے احوال سے بحث کرتا ہے۔ جو کہ یا نفس ایصال الی المجہول کا نام ہے۔ یا وہ احوال ہیں کہ جن پر ایصال موقوف ہے۔

وھذہ الاحوال۔ اور یہ احوال معلومات تصوریہ وتصدیقیہ کو لذاتہا عارض ہوتے ہیں۔ پس وہ (منطقی) ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے۔

تشریح

قولہ انماقلنا۔ یہاں سے شارح موضوع منطق کے احوال کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔ فرمایا۔ وہ معلومات تصوریہ جن کے احوال سے منطق میں بحث ہوتی ہے۔

وہ احوال تین قسم کے ہیں۔ اول مجہول تصوری کی طرف موصول ہونا۔ خواہ مطلوب علم بالکنہ ہو۔ جیسے حدتام۔ یا علم بالواجب ہو۔ خواہ ذاتی جیسے حد ناقص۔ یا علم بالوجب عرضی ہو۔ جیسے رسم تام۔ رسم ناقص یہ بحث معرف وقول شارح کے باب میں آتی ہے۔

دوم وہ احوال جو موقوف علیہ قریبی ہیں ایصال الی التصور المجہول کے لئے یعنی بلاواسطہ موقوف علیہ ہیں مثلاً معلوم تصوری کا کلی ہونا۔ یا جزئیہ، ذاتیہ اور عرضیہ ہونا۔ اسی طرح جنس، فصل، عرض عام، اور خاصہ ہونا۔ وغیرہ وہ مباحث ہیں جن کا کلیات خمس کے زیر عنوان ذکر کیا جاتا ہے۔

تیسرے وہ احوال جو ایصال الی التصور المجہول کے موقوف علیہ بعید ہیں۔ جیسے معلومات تصوریہ کا موضوع محمول ہونا۔ نیز تصورات کی طرح تصدیقات میں بھی موضوع کے یہی تین اقسام یا مراتب ہیں۔

اول ایصال الی المجہول التصدیق۔ خواہ یقینی ہو۔ یا غیر یقینی ہو۔ جازم ہو یا غیر جازم۔ اس کی بحث قیاس استقرار اور تمثیل ہی کے زیر عنوان آتی ہے۔

ثانی۔ وہ احوال جو موقوف علیہ قریبی ہوں۔ مجہول تصدیقی کے لئے جس کا ذکر قضایا کی بحث میں آتی ہے

ثالث۔ وہ احوال جو موقوف علیہ بعید ہوں۔ مجہول تصدیقی کے ایصال کے مثلاً معلوم تصدیقی کا

مقدم تالی وغیرہ ہونا۔ اس کا ذکر بھی قضایا ہی کے زیر عنوان کیا جاتا ہے۔
وہذہ الاحوال۔ اس میں صرف ان احوال ہی کی طرف اشارہ نہیں ہے۔ جن پر ایصال الی المطلوب موقوف ہے بلکہ وہ احوال بھی مراد ہیں۔ جن پر ایصال موقوف ہے۔ شارح نے دونوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔
خلاصہ یہ ہے کہ یہ احوال ان کو یعنی معلومات تصوری وتصدیقی دونوں کو براہ راست بلاواسطہ عارض ہوتے ہیں اس لئے یہ معلومات کے عوارض ذاتیہ کہلاتے ہیں۔ اور ان سے بحث عوارض ذاتیہ سے بحث سمجھی جاتی ہے۔

قال وقد جرت العادة بان یسمی الموصل الی التصور قولا شارحا والموصل الی التصدیق حجۃ ویجب تقدیم الاول علی الثانی وضعا لتقدم التصور علی التصدیق طبعا لان کل تصدیق لابد فیہ من تصور المحکوم علیہ اما بذاتہ او بامر صادق علیہ وتصور المحکوم بہ کذلک الحکم لامتناع الحکم ممن جہل احد ھذہ الامور۔ اقول قد عرفت ان الغرض من المنطق استحصال المجہولات والمجہول اما تصوری او تصدیقی فنظر المنطقی اما فی الموصل الی التصور واما فی الموصل الی التصدیق وقد جرت العادۃ ای عادۃ المنطقیین بان یسمو الموصل الی التصور قولا شارحا اما کونہ قولا فلانہ فی الاغلب مرکب والقول یرادفہ واما کونہ شارحا فلشرحہ ماہیات الاشیاء والموصل الی التصدیق حجۃ لان من تمسک بہ استدلالا علی مطلوبہ غلب علی الخصم من حج یحج اذا غلب

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ مناطقہ کی عادت جاری ہے۔ کہ وہ موصل الی التصور کو قول شارح اور موصل الی التصدیق کا نام حجت رکھتے ہیں۔
ویجب تقدیم الاول علی الثانی۔ اول کی تقدیم ثانی پر واجب ہے۔ (یعنی پہلے قول شارح کو بیان کیا جائے۔ اس کے بعد حجت کو ذکر کیا جائے۔) باعتبار وضع کے۔ تصور کے مقدم ہونے کی وجہ سے تصدیق پر طبعًا۔ کیوں کہ تصور تصدیق پر طبعًا مقدم ہے۔ اس لئے وضع اور تحریر و بیان میں بھی اس کو مقدم ذکر کرنا چاہئے۔ تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے جو ایک عمدہ بات ہے۔
لان کل تصدیق لابد فیہ۔ اس وجہ سے کہ ہر تصدیق کے لئے تصور محکوم علیہ کا ہونا ضروری ہے۔ خواہ بذاتہ ہو۔ یا ایسا امر ہو جو کہ محکوم علیہ پر صادق آتا ہو۔ اور محکوم بہ کا تصور بھی ضروری ہے اور حکم کا ہونا بھی۔
لامتناع الحکم۔ اس لئے جو شخص ان امور سے جاہل اور ناواقف ہو۔ اس کے لئے حکم عائد کرنا محال ہے
اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ آپ پہچان چکے ہیں کہ منطق سے غرض مجہولات کا حاصل کرنا ہے۔ اور مجہول تصوری ہوگا۔ یا تصدیقی ہوگا۔ پس منطقی کی نظر موصل الی التصور میں ہوگی۔ یا موصل الی التصدیق میں۔ وقد جرت العادۃ۔ اور عادت جاری ہوئی ہے۔ یعنی مناطقہ کی عادت کہ وہ موصل الی التصور

کو قول شارح نام رکھتے ہیں۔ بہرحال اس کا قول ہونا پس اس لئے کہ زیادہ تر مرکب ہوتا ہے۔ اور مرکب اور قول دونوں مترادف ہیں۔ اور بہرحال اس کا شارح ہونا۔ تو اس لئے کہ یہ اشیاء کی ماہیتوں کی وضاحت اور شرح کرتا ہے۔

والموصل الی التصدیق حجۃ۔ اور موصل الی التصدیق کا نام حجت رکھتے ہیں۔ کیونکہ جس نے مطلوب پر دلیل قائم کرتے وقت اس کو مضبوطی سے پکڑا۔ یا تو وہ اپنے مقابل (خصم) پر غالب رہے گا۔ اور لفظ حجۃ حج یحج سے ماخوذ ہے۔ جب کوئی غالب ہو جائے تو حج فلاں بولا جاتا ہے۔

تشریح ماتن نے عادت کے عنوان سے موصل الی التصور والتصدیق کی اصطلاحی بیان کی ہے۔ فرمایا۔ والموصل الی التصور۔ کو قول شارح اور موصل الی التصدیق کو حجت کہتے ہیں نیز قول شارح کو ذکر میں مقدم کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ تصور تصدیق پر طبعاً مقدم ہے۔ اس طرح وضع اور طبع میں موافقت ہو جائے گی۔ لان کل تصدیق لابد فیہ۔ پھر اس دعویٰ کی دلیل میں فرمایا ہے کہ ہر تصدیق کے لئے تصور محکوم علیہ کا ہونا ضروری ہے۔ خواہ بذاتہ یا وہ امر جو محکوم علیہ پر دلالت کرتا ہو۔ اسی طرح محکوم بہ کا بھی ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ حکم اس پر محال ہے۔ جس سے ناواقف ہوں۔

اقول کے زیر عنوان اس کو شارح نے بیان کیا ہے۔ فرمایا آپ معلوم کر چکے ہیں کہ منطق سے غرض مجہولات کا حاصل کرنا ہے۔ خواہ مجہول تصوری ہو یا مجہول تصدیقی ہو۔ لہٰذا علماء منطق کی نظر موصل الی التصور میں ہوگی یا موصل الی التصدیق میں۔ اور علماء منطق کی عادت ایک یہی ہے کہ موصل الی التصور کا نام قول شارح رکھتے ہیں

وجہ تسمیہ:۔ قول نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اکثر و بیشتر یہ مرکب ہوتا ہے۔ اور قول کے معنی بھی مرکب ہونے کے ہیں۔ اس لئے مرکب کو قول کا نام دیدیا گیا۔

اور شارح نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ماہیات اشیاء کی توضیح و تشریح کرتا ہے۔

والموصل الی التصدیق حجۃ۔ اور موصل الی التصدیق کا نام حجت رکھا جاتا ہے۔ اس لئے جو شخص ... استدلال کرتے وقت اس سے استدلال کرے گا۔ وہ اپنے مقابل پر غالب رہے گا۔ اس لئے کہ استدلال قاعدہ قانون کے مطابق ہوگا۔ اور نتیجہ صحیح تک پہنچ جائیگا۔

قولہ من حج۔ تحقیق لفظی کے طور پر شارح نے فرمایا حجۃ حج سے بنا ہے جو باب نصر سے ہے۔ اور غالب آنے کے معنی ہیں۔ حج فلاں کہا جاتا ہے۔ جب کوئی شخص کسی پر غالب آجائے۔

ویجب ای یستحق تقدیم مباحث الاول ای الموصل الی التصور علی مباحث الثانی ای الموصل الی التصدیق بحسب الوضع لان الموصل الی التصور والتصورات والموصل الی التصدیق التصدیقات والتصور مقدم علی التصدیق طبعا فلیقدم علیہ وضعا لیوافق الوضع الطبع وانما قلنا التصور مقدم علی التصدیق

طبعاً لان التقدم الطبعی هوان یکون المتقدم بحیث یحتاج الیہ التاخر ولا یکون علۃ تامۃ لہ والتصور کذلک بالنسبۃ الی التصدیق اما انہ لیس علۃ لہ فظ والالزام من حصول التصور حصول التصدیق ضرورۃ وجوب وجود المعلول عند وجود العلۃ واما انہ یحتاج الیہ التصدیق فلان کل تصدیق لابد فیہ من ثلث تصورات تصور المحکوم علیہ امابذاتہ اوبامر صادق علیہ وتصور المحکوم بہ کذلک تصور الحکم للعلم الاولی بامتناع الحکم ممن جہل احد ہذہ التصورات ۔

ترجمہ اور واجب یعنی مستحسن ہے ۔ مباحث اول کی تقدیم یعنی موصل الی التصور کی دوسرے کی مباحث پر یعنی موصل الی التصدیق اور باعتبار وضع (ذکر و بیان) کے ۔ اس لئے کہ موصل الی التصور تصورات ہیں ۔ اور موصل الی التصدیق تصدیقات ہیں اور تصور تقدم ہے تصدیق پر طبعاً ۔ پس چاہئے کہ وہ تصدیق پر وضعاً بھی مقدم کیا جائے ۔ تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے ۔

وانما قلنا التصور ۔ الخ ہم نے کہا ہے کہ تصور تصدیق پر مقدم ہے ۔ اس لئے کہ تقدم طبعی وہ یہ ہے ۔ کہ متقدم اس حیثیت کا ہو کہ متاخر اس کا محتاج ہو ۔ مگر اس کے لئے علت نہ ہو ۔ اور تصور ایسا ہی ہے بہ نسبۃ تصدیق کے بہر حال یہ دعویٰ کہ اس کے لئے علت نہ ہو ۔ تو بس ظاہر ہے ورنہ لازم آئیگا ۔ تصور کے حاصل ہونے سے تصدیق کا حاصل ہونا ۔ اس لئے کہ علت کے وجود کے وقت معلول کا وجود ضروری ہے ۔

واما انہ یحتاج الیہ التصدیق ۔ بہر حال یہ کہ تصدیق اس کی محتاج ہے (یعنی تصور کی) تو اس لئے کہ ہر تصدیق میں تین تصورات کا پایا جانا ضروری ہے ۔ (۱) محکوم علیہ کا تصور خواہ بذاتہ یا کوئی ایسا امر جو اس پر (محکوم علیہ) صادق آتا ہو ۔ (۲) محکوم بہ کا تصور اسی طرح (یعنی بذاتہ یا کوئی امر جو اس پر دال ہو) (۳) حکم کا تصور اس لئے کہ علم اول (یعنی بداہت) سے معلوم ہے کہ حکم محال ہے ۔ اس شخص سے جو ان تینوں تصورات میں سے کسی ایک تصور سے ناواقف (جاہل) ہو ۔

تشریح ویجب ای یستحسن ۔ شارح نے یجب کی تشریح یستحسن سے کی ہے ۔ کہ یہ حکم وجوب کا نہیں ہے بلکہ استحسان کا نہیں ہے ۔ بہتر یہی ہے کہ اول کی مباحث کو مقدم رکھا جائے ۔ یعنی موصل الی التصور المجہول کی بحث کو ثانی کی مباحث پر یعنی موصل الی المجہول التصدیق کی مباحث پر (یعنی قول شارح کی بحث مقدم اور حجت کی مباحث کو مؤخر بیان کرنا بہتر ہے) کیونکہ موصل الی التصور تصورات ہیں ۔ اور موصل الی التصدیق تصدیقات ہیں ۔ اور تصور مقدم اور تصدیق اس سے طبعاً موخر ہے ۔ ایسا کرنے میں وضع اور طبع میں موافقت ہو جائے گی جو ایک عمدہ کام ہے ۔

وانما قلنا التصور مقدم ۔ تصور کے طبعاً مقدم ہونے کی دلیل ہے ۔ تقدم طبعی یہ ہے کہ متقدم ایسا ہو کہ متاخر اس کا محتاج ہو ۔ مگر علت تامہ نہ ہو ۔ اور بعینہ تصدیق کے تصور اسی نوعیت کا ہے کہ تصدیق اپنے

وجود میں تصور ثلاثہ کی محتاج ہے۔ اور تصور محتاج الیہ ہے۔
واما انہ لیس علۃ۔ علت ہونے کی نفی کی شارح نے کوئی دلیل نہیں ذکر کی۔ صرف ظاہر کہدیا۔ اس لئے کہ علت سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا۔ مگر تصور سے تصدیق کا تخلف ممکن ہے۔ مثلاً
اور ظن اور شک کی صورت میں تصور موجود مگر تصدیق نہیں پائی جاتی تو تخلف ممکن ہے۔
واما انہ یحتاج الیہ التصدیق۔ یہ دعویٰ کہ تصدیق تصور کی محتاج اور تصور محتاج الیہ ہے۔ تو اس لئے کہ ہر تصدیق میں تین تصورات کا پایا جانا ضروری ہے۔ محکوم علیہ اور محکوم بہ اور حکم۔ اس لئے کہ غیر معلوم چیز پر کوئی حکم عائد کرنا محال ہے۔
لان الموصل اس جگہ عبارت یہ ہے لان الموصل الی التصور تصورات۔ تصور کی جانب موصل تصورات ہیں۔ اور تصدیق کی جانب موصل تصدیقات ہیں۔ صیغہ جمع ذکر کرنیکی وجہ یہ ہے کہ موصل بعض قریب اور بعض بعید ہیں۔ مثلاً موصل قریب حد اور رسم ہیں۔ خواہ مفرد ہوں یا مرکب تقییدی ہوں۔ تصور کا موصل بعید کلیات خمسہ ہیں۔ اور یہ بھی تصورات ہی ہیں۔
اسی طرح تصدیق کا موصل قریب قیاس، استقراء اور تمثیل ہیں۔ اور یہ قضایا سے مرکب ہوتے ہیں۔
سوال یہ ہے کہ تصدیق کا موصل بعید تو موضوع اور محمول ہیں۔ جو از قبیل تصور ہیں لہذا یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ موصل الی التصدیق تصدیق۔
الجواب۔ اس جگہ موصل سے موصل قریب مراد ہے۔
سوال۔ تصور مقدم اور تصدیق مؤخر ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا ہر جزو تصور ہر فرد تصدیق پر مقدم ہے۔ اگر یہی مراد ہے تو یہ واقعہ کے خلاف ہے اور اگر مراد یہ ہے کہ نوع تصور نوع تصدیق پر مقدم ہے۔ تو اس کا عکس بھی پایا جاتا ہے۔ مثلاً تصدیق بفائدۃ النظر اس تصور پر مقدم ہے جو اس سے مستفاد ہو
الجواب۔ نوع تصور ہر فرد تصدیق پر مقدم ہے مگر اس کا عکس نہیں ہے۔
اقسام تقدم و تاخر۔ اول تقدم ذاتی مقدم مؤخر کے لئے محتاج الیہ بھی ہو۔ اور علت تامہ بھی۔ اس کا دوسرا نام تقدم بالعلۃ بھی ہے جیسے حرکت مفتاح پر ید کا تقدم۔ دوم تقدم وضعی (یا تقدم بالوضع) مقدم صرف ذکر اور بیان میں مقدم ہو۔ سوم تقدم زمانی۔ مقدم زمانہ سابق میں ہو۔ اور مؤخر زمانہ لاحق میں۔ جیسے طوفان نوح علیہ السلام کا تقدم۔ حادث یوم پر۔ چہارم تقدم شرفی مقدم اشرف ہو۔ بمقابلہ مؤخر کے جیسے سیدنا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا تقدم سیدنا حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ پر۔ پنجم تقدم بالرتبہ جیسے اول صف کا نمازیں بعد والی صفوف پر۔ ششم تقدم طبعی مقدم مؤخر کے لئے محتاج الیہ ہو۔ مگر علت تامہ نہ ہو۔
تقدم طبعی کے فوائد قیود۔ مقدم محتاج الیہ ہو۔ اس قید سے تقدم بالزمان۔ تقدم بالشرف۔ اور تقدم بالرتبہ سب خارج ہوگئے۔ اور علت تامہ نہ ہو۔ اس قید سے تقدم بالعلۃ خارج ہوگیا۔

وفی هذا الکلام قد نبه علی فائدتین احداهما ان استدعاء التصدیق تصور المحکوم علیه لیس معناه انه یستدعی تصور المحکوم علیه بکنه الحقیقة حتی لو لم یتصور حقیقة الشئ لامتنع الحکم علیه بل المراد انه یستدعی تصوره بوجه ما اما بکنه حقیقة او بامر صادق علیه فانا الحکم علی الاشیاء لا نعرف حقائقها کما نحکم علی واجب الوجود بالعلم والقدرة وعلی شبح نراه من بعید بانه شاغل للحیز المعین فلو کان الحکم علی الشئ مستدعیا التصور المحکوم علیه بکنهه حقیقته لم یصح منا امثال هذه الاحکام وثانیتهما ان الحکم فیما بینهم مقول بالاشتراک علی معنیین احدهما النسبة الایجابیة والسلبیة المتصورة بین شیئین وثانیهما ایقاع تلك النسبة الایجابیة او انتزاعها فعنی بالحکم حیث حکم بانه لابد فی التصدیق من تصور الحکم النسبة الایجابیة والسلبیة وحیث قال لامتناع الحکم ممن جهل ایقاع النسبة او انتزاعها تنبیها علی تغایر معنی الحکم والا فان کان المراد به النسبة الایجابیة فی الموضعین لم یکن لقوله لامتناع الحکم ممن جهل احد هذه الامور معنی او ایقاع النسبة فیهما فیلزم استدعاء التصدیق تصور الایقاع وهو باطل لانا اذا ادرکنا ان النسبة واقعة او لیست بواقعة یحصل التصدیق ولا یتوقف حصوله علی تصور ذلك الادراك ۔

ترجمہ اور اس عبارت میں مصنف نے دو فائدوں پر آگاہ کیا ہے ۔ اول ان میں سے یہ ہے کہ تصدیق کا تصور محکوم علیہ کی استدعار کرنا ۔ (تقاضا کرنا) اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ (تصدیق) محکوم علیہ بالکنہ تصور کا تقاضا کرتا ہے ۔ یہاں تک کہ اگر شئ کی حقیقت کا تصور ممکن نہ ہو تو اس پر حکم عائد کرنا ممتنع (محال) ہوجائے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اس کے تصور بوجہ ما کا تقاضا کرتا ہے ۔ جو بالکنہ اور حقیقت کے ساتھ تصور ہوجائے یا ایسے امر سے جو اس پر صادق آتا ہو ۔

فانا نحکم علی الاشیاء ۔ اس لئے کہ ہم ایسی اشیار پر بھی حکم عائد کرتے ہیں ۔ جن کی حقائق کو ہم نہیں جانتے مثلاً ہم واجب تعالیٰ پر علم، قدرت، خالق، مالک ہونے کا حکم عائد کرتے ہیں ۔

وعلی شبح نراہ من بعید ۔ اور اس صورت پر جس کو ہم دور سے دیکھتے ہیں کہ وہ متعین جگہ پر سے گئے ہوئے ہے ۔ لہٰذا پس اگر حکم کا عائد کرنا مستدعی ہوتا ۔ محکوم علیہ کے بالکنہ حقیقت کے تصور کا ۔ تو ہماری جانب سے مذکورہ بالا احکام کا عائد کرنا درست نہ ہوتا ۔

وثانیہما ان الحکم فیما بینہم ۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ حکم ان کی اصطلاح میں بالاشتراک دو معانی پر بولا جاتا ہے ۔ اول ان میں سے نسبتِ ایجابی اور نسبتِ سلبی پر وہ نسبت جو دو چیزوں کے درمیان پائی جاتی ہے ۔ (یعنی موضوع ومحمول کے درمیان پائی جاتی ہے) ۔

وثانیہما ایقاع تلك النسبة ۔ دوسرے معنی حکم کے اس نسبت ایجابی کا ایقاع اور نسبت سلبی کا ۔

انتزاع کرنا یعنی بالحکم ۔ لہذا پس حکم سے مراد اس مقام میں جہاں مصنف نے فرمایا لابد فی التصدیق من تصور الحکم نسبت ایجابی اور سلبی ہے ۔ اور جس جگہ ماتن نے کہا لامتناع الحکم ممن جہل ۔ حکم سے مراد ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت ہے ۔ تنبیہًا علی تغایر معنی الحکم ۔ آگاہ کرتے ہوئے حکم کے معنی کے مغایر ہونے پر (یعنی حکم کے معنی دو ہیں) ۔ اور دونوں ایک دوسرے سے جدا ہیں ۔ ورنہ اگر حکم سے مراد نسبت ایجابی وسلبی دونوں جگہ ہوتی تو ماتن کے اس قول لامتناع الحکم ممن جہل احد ھذہ الامور ۔ کے کوئی معنی نہ ہوتے یا اگر دونوں جگہ حکم سے ایقاع نسبت مراد ہوتی ہے ۔ تو لازم آتا تصدیق کا تقاضا کرنا ایقاع نسبت کے تصور کا ۔ اور یہ باطل ہے ۔ کیونکہ جب ہم نے جان لیا کہ نسبت واقع ہے ۔ یا واقع نہیں ہے ۔ تو اس سے تصدیق حاصل ہو جاتی ہے ۔ اور اس کا (تصدیق کا) حصول اس ادراک کے تصور پر موقوف نہیں رہتا (یعنی ایقاع نسبت کے ادراک یعنی تصور پر)

تشریح دونوں فائدوں کے ضمن میں شارح نے اس بات پر آگاہ کیا کہ محکوم علیہ کے تصور سے دونوں مراد ہیں خواہ بالذات محکوم علیہ کا تصور حاصل ہو جائے ۔ یا کوئی ایسا امر حاصل ہو جائے جو کہ محکوم علیہ پر دلالت کرتا ہو ۔ حقیقت محکوم علیہ کا تصور ضروری نہیں ہے ۔ یہ تعمیم جسطرح محکوم علیہ میں ملحوظ ہے یہی تعمیم بقیہ دونوں تصورات میں بھی ملحوظ ہے ۔ یعنی محکوم بہ اور نسبت حکمیہ میں بھی تصور بوجہ ما کافی ہے ۔ بالکنہ کی ضرورت نہیں

قولہ تصور بالکنہ ۔ اقسام تصور ۔ تصور بالکنہ ۔ تصور بکنہ ۔ تصور بالوجہ تصور بوجہہ شئ کو حاصل کرنے کے لئے ذاتیات کو آلہ بنایا جائے ۔ جیسے انسان کو حیوان ناطق کے ذریعہ حاصل کرنا ۔

تصور بکنہہ ۔ نفس شئ کا عقل میں بذریعہ صورت حاصل ہونا ۔ تصور بالوجہ شئ کو اس کی عرضیات سے حاصل کرنا ۔ جیسے انسان کا علم بذریعہ ضاحک وکاتب ۔ تصور بالوجہ شئ کو عرضیات سے حاصل کرنا ۔ مگر عرضیات کو ملاحظہ کے ذریعہ حاصل کرنے سے قطع نظر کر لینا ۔

فان قلت ھذا انما یتم اذا کان الحکم ادراکا اما اذا کان فعلا فالتصدیق یستدعی تصور الحکم لانہ فعل من الافعال الاختیاریۃ النفس والافعال الاختیاریۃ انما تصدر عنہا بعد شعورہا بہا وَ القصد الی صدارہ فحصول الحکم موقوف علی تصورہ وحصول التصدیق موقوف علی حصول الحکم فحصول التصدیق موقوف علی تصور الحکم علی ان المص فی شرحہ للملخص صرح بہ وجعلہ شرطا لاجزاء للتصدیق حتی لایزید اجزاء التصدیق علی اربعۃ فنقول قولہ لان کل تصدیق لابد فیہ من تصور الحکم یدل علی ان تصور الحکم جزء من اجزاء التصدیق فلو کان المراد بہ ایقاع النسبۃ فی الموضعین لزاد اجزاء التصدیق علی اربعۃ وھو مصرح بخلافہ

ترجمہ : ۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ یہ اس وقت تام ہوگا جبکہ حکم ادراک کا نام ہو ۔ بہرحال جب

وہ فعل ہو ۔ تو تصدیق تصور حکم کا تقاضا کرے گی ۔ کیونکہ تصور نفس کے اختیاری افعال میں سے ایک فعل ہے ۔ اور اختیاری افعال نفس سے صادر ہوتے ہیں ۔ اس لئے ان افعال کے شعور کر لینے اور ان کے صادر کرنے کے ارادہ کر لینے کے بعد فصول الحکم ۔ لہذا پس حصول حکم اس کے تصور پر موقوف ہے ۔ اور حصول تصدیق حصول حکم پر موقوف ہے ۔ پس حصول تصدیق موقوف ہے تصور حکم پر ۔

علی ان المصنف ۔ علاوہ اس کے خود مصنف ماتن نے اپنی ملخص کی شرح میں اس کی صراحت کی ہے ۔ اور اس کو (حکم کو) شرط قرار دیا ہے ۔ نہ کہ جزء تصدیق کے لئے حتی لا تزید اجزاء التصدیق ۔ تاکہ اجزاء تصدیق چار سے زیادہ نہ ہوں ۔

فنقول قولہ لان کل تصدیق ۔ تو ہم جواب میں کہیں گے کہ ماتن کا قول کل تصدیق لابد فیہ من تصور الحکم دلالت کرتا ہے ۔ اس بات پر کہ تصور حکم تصدیق کے اجزاء میں سے ایک جزء ہے ۔ پس اگر دونوں جگہ اس سے ایقاع نسبت مراد ہوتی تو تصدیق کے اجزاء چار سے زائد ہو جاتے حالانکہ مصنف اس کے خلاف تصریح کر رہے ہیں (مذکورہ بالا شرح میں) ۔

تشریح چونکہ شارح نے حکم کے دو معانی بیان کئے ہیں ۔ اول نسبت ایجابی وسلبی ۔ دوسرے ایقاع نسبت و انتزاع نسبت ۔ اور لابد فی التصدیق من تصور الحکم میں حکم سے مراد نسبت ایجابی وسلبی ہے ۔ اور جس جگہ یہ کہا ہے کہ لامتناع الحکم من جہل ۔ وہاں حکم سے ایقاع نسبت و انتزاع نسبت کے معنی مراد ہیں ۔

فان قلت سے اسی پر اعتراض کیا گیا ہے کہ حکم کے معنی ایقاع نسبت کے اس وقت صحیح ہو سکتے ہیں ۔ جب حکم کے معنی ادراک کے ہوں اور اگر حکم نفس کے افعال اختیاریہ میں سے ایک فعل اختیاری کا نام ہے ۔ کہ حکم کا صدور نفس کے شعور و ارادہ کے بعد ہوتا ہے ۔ تو پھر صدور حکم تصور حکم پر موقوف ہوگا ۔ اور حصول تصدیق موقوف ہوگا حصول حکم پر ۔ تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ حصول تصدیق تصور حکم پر موقوف ہے ۔ علاوہ اس کے خود ماتن نے ملخص کی شرح میں حکم کو تصدیق کے لئے شرط کہا ہے ۔ جزء نہیں کہا ۔ تاکہ اجزاء تصدیق چار سے بڑھنے نہ پائیں ۔

الجواب ۔ سوال کرنے کے بعد شارح نے خود ہی اس سوال کا جواب بھی ذکر فرمایا ہے ۔ ہم جواب دیں گے ماتن کا قول لان کل تصدیق لابد فیہ من تصور الحکم ۔ اس پر دلالت کرتا ہے کہ تصور حکم تصدیق کے اجزاء میں سے ایک جزء ہے ۔ لہذا اگر حکم سے ایقاع کے معنی دونوں جگہوں پر مراد لئے گئے ۔ تو اجزاء تصدیق چار سے بڑھ جائیں گے ۔ جبکہ خود اس کے خلاف صراحت سے لکھ رہے ہیں ۔

قال الامام فی الملخص کل تصدیق لابد فیہ من ثلث تصورات تصور المحکوم علیہ وبہ والحکم قیل فوق مابین قولہ وقول المصنف ھھنا لان الحکم فیما قالہ الامام تصور لامحالۃ بخلاف ما قالہ المصنف فانہ یجوز ان یکون قولہ والحکم معطوفا علی تصور المحکوم علیہ فلا یکون تصورا کانہ قال ولابد فی التصدیق

من الحكم وغيرلازم منه ان يكون تصورًا وان يكون معطوفا على المحكوم عليه فيكون تصورا وفيه نظر لان قوله والحكم لوكان معطوفا على تصور المحكوم عليه ولايكون المحكوم تصور الوجب ان يقول لامتناع الحكم ممن جهل احد هذين الامرين ولوصح حمل قوله احد هذه الامور على هذا الظهر الفساد من وجه آخر وهو ان اللازم من ذلك استدعاء التصديق تصور المحكوم عليه وبه و المدعى استدعاء التصديق التصورين والحكم فلايكون الدليل واردًا على الدعوى وايضا ذكر الحكم يكون مستدركا اذ المقصود بيان تقدم التصور على التصديق طبعا والحكم اذا لم يكن تصورا لم يكن له دخل في ذلك ۔

ترجمہ امام نے اپنی کتاب ملخص میں کہا ہے۔ کہ ہر تصدیق میں تین تصورات ضروری ہیں۔ تصور محکوم علیہ تصور محکوم بہ اور تصور حکم۔ تو اعتراض کیا گیا ہے کہ امام کے قول اور ماتن کے قول دونوں میں بڑا فرق ہے۔

لان الحکم فیما قالہ۔ کیونکہ حکم بقول امام کے لامحالہ تصور ہے۔ بخلاف ماتن کے قول کے اس لئے کہ جائز ہے۔ کہ ماتن کا قول والحکم ،،تصور محکوم علیہ پر عطف ہو۔ تو اس صورت میں حکم تصور نہ ہوگا۔ گویا ماتن نے یہ کہا۔ ولابد فی التصدیق من الحکم۔ یعنی تصدیق میں حکم کا ہونا ضروری ہے۔ مگر اس سے لازم نہیں آتا کہ حکم تصور ہو۔ وان یکون معطوفا علی المحکوم بہ۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کا قول والحکم معطوف ہو المحکوم بہ پر۔ تو اس صورت میں بہر حال حکم کا تصور ہونا ثابت ہوتا ہے۔

وفیہ نظر۔ اور اس صورت میں نظر ہے (اختلاف ہے) کیونکہ اس کا (ماتن کا) قول والحکم اگر تصور المحکوم علیہ پر معطوف ہو۔ اور حکم تصور نہ ہو تو ماتن کے لئے واجب تھا۔ کہ اس طرح فرماتے لامتناع الحکم ممن جهل احد هذين الامرين۔ یعنی حکم ممتنع ہے۔ اس شخص سے جو ان دونوں امور سے ناواقف ہو۔ ولوصح حمل قولہ اس کے قول احد هذه الامور کو اس پر حمل کرنا صحیح ہے۔ تو فساد دوسری کی وجہ سے ظاہر ہوجائیگا۔ اور وہ یہ ہے کہ اس سے لازم آتا ہے۔ تصدیق کا تقاضا کرنا تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ کا جب کہ مدعیٰ ہے۔ تصدیق کا دونوں تصور اور حکم کا تقاضا کرنا۔ لہذا دلیل دعویٰ پر وارد نہیں ہوگی۔ یعنی دلیل دعویٰ کے خلاف ہوگی۔ اور نیز الحکم کا ذکر اس صورت میں مستدرک (بے معنیٰ) ہوجائیگا۔ اس وجہ سے کہ مطلوب تصور کے تقدم کو بیان کرنا ہے۔ تصدیق پر طبعًا اور حکم جب تصور ہی نہیں ہے۔ تو اس کا اس مسئلے میں کوئی واسطہ نہیں۔

تشریح قولہ لامحالۃ۔ محال میں میم کا فتحہ ہے۔ اور مصدر میمی ہے۔ ایک حالت سے دوسری حالت کی جانب انتقال کو کہتے ہیں۔ اور چونکہ محالہ حرف لا کا اسم واقع ہے۔ اس لئے نکرہ مفرد ہونے

کیوجہ سے فتحہ پر مبنی ہے۔ اس کی خبر عموما محذوف یعنی موجود ہوتی ہے۔

بخلاف الخ۔ اعتراض کی تقریر کا دوسرا جزء یہ ہے کہ اگر حکم سے ایقاع نسبت مراد ہے تو یہ خرابی کہ تصور ایقاع تصدیق کی ماہیت کا جزء ہے۔ اور تصدیق کے اجزاء چار سے زائد ہو جائیں گے اس وقت درست ہوگا جبکہ ماتن نے کہا ہو تاکہ "لان کل تصدیق لا بد فیہ من تصور الحکم" جبکہ ایسا نہیں ہے۔ ماتن نے تو کہا ہے کہ "لان کل تصدیق لا بد فیہ من تصور المحکوم علیہ والمحکوم بہ والحکم" اس عبارت والحکم کے دو معانی ہیں۔ اول والحکم کا عطف تصور محکوم علیہ پر ہو اور عبارت کے معنی یہ ہوں کہ لا بد فیہ من الحکم۔ اس صورت میں حکم سے ایقاع وانتزاع نسبت مراد لی جائے تو کوئی خرابی لازم نہ آئیگی اسلئے کہ اس صورت میں جزء تصدیق نفس حکم ہوا، تصور حکم نہ ہوا اسلئے اجزاء تصدیق چار کے چار رہے زائد نہ ہوئے۔

دوسرے معنی والحکم کے اگر یہ ہوں کہ والحکم معطوف ہو محکوم علیہ پر اور تصور کے تحت واقع ہو تو البتہ جسطرح محکوم علیہ کا تصور ہونا ضروری ہے۔ حکم کا بھی تصور ہونا ضروری ہو جاتا۔ کیوں کہ معنی یہ ہوتے کہ لا بد فیہ من تصور الحکم تو اس صورت میں وہ خرابی لازم آئے گی جو اجزاء تصدیق کے چار سے زائد ہونے کی بیان کی گئی ہے۔

قولہ وفیہ نظر۔ مذکورہ اعتراض خود قابل غور ہے۔ کیونکہ ماتن کا قول والحکم تصور محکوم علیہ پر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ماتن نے دلیل کے الفاظ یہ لکھے ہیں لامتناع الحکم ممن جهل احد هذه الامور یعنی امور کا لفظ جمع کا لائے ہیں۔ تثنیہ نہیں لائے یعنی احد ہذین الامرین نہیں کہا۔ اس لئے امور کی رعایت سے کم از کم امور ثلاثہ کا ہونا ضروری ہے۔ اور امور ثلاثہ جب ہی ہو سکتے ہیں۔ جب والحکم کا عطف لفظ المحکوم علیہ پر مانا جائے اور حکم سے نسبت تامہ مراد لی جائے۔ اور اگر والحکم کا عطف تصور محکوم علیہ پر کیا جاتا ہے۔ تو امور دو ہی رہ گئے یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ۔ اس لئے ماتن کو دلیل میں لامتناع الحکم ممن جهل احد هذين الامرين۔ تثنیہ کا صیغہ کہنا چاہئے تھا۔ حالانکہ انہوں نے صیغہ جمع کا استعمال کیا ہے یعنی ہذا الامور کہا ہے۔

قولہ ولو صح اور اگر کوئی یہ کہے کہ اس فن میں مافوق الواحد کے لئے جمع کا صیغہ آتے ہیں۔ اس لئے اس جگہ احد ہذہ الامور سے مافوق الواحد ہی مراد ہے۔ یعنی دو تصور اور حکم۔ اس لئے حکم سے تصور حکم مراد لینے کا قرینہ ختم ہو گیا۔ اور ممکن ہے حکم سے ایقاع نسبت کے معنی مراد ہوں۔

الجواب۔ اس سے لازم آئیگا۔ تصدیق صرف دو تصوروں کو چاہتی ہے۔ محکوم علیہ کا تصور اور محکوم بہ کا تصور۔ حالانکہ مقصد یہ ہے کہ تصدیق تین تصورات کا تقاضا کرتی ہے۔ یعنی تصور محکوم علیہ تصور محکوم بہ۔ اور تصور نسبت تامہ کا۔ لہذا اس تاویل کی صورت میں ماتن کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔

نیز دوسری خرابی مزید لازم آجائے گی کہ عبارت میں لفظ الحکم کا ذکر بے فائدہ اور مستدرک ہے۔ اس لئے ماتن کا مقصود یہ ہے کہ تصدیق پر تصور کے تقدم طبعی کو بیان کریں۔ اور جب حکم تصور ہی نہیں تو اس میں حکم کا کوئی دخل ہی نہیں رہا۔ اس لئے برخلاف اگر پہلی جگہ حکم سے نسبت تامہ مراد ہو اور دوسری جگہ میں حکم سے ایقاع نسبت مراد ہو تو اس مقام میں حکم کا ذکر بے فائدہ نہ ہوگا۔

قال واما المقالات فثلث المقالة الاولیٰ فی المفردات وفیها اربعة فصول الفصل الاول فی الالفاظ دلالة اللفظ علی معنی بتوسط الوضع له مطابقة کدلالة الانسان علی الناطق وبتوسطه لما دخل فیه ذلک المعنی تضمن کدلالته علی الحیوان اوعلی الناطق فقط وبتوسطه لما خرج عنه التزام کدلالته علی قابل العلم وصنعة الکتابة اقول لاشغل للمنطقی بالالفاظ فانه یبحث عن القول الشارح والحجة وکیفیة ترتیبها وھو لایتوقف علی الالفاظ فان مایوصل الی التصور لیس لفظ الجنس والفصل بل معناھما وکذلک مایوصل الی التصدیق مفھومات القضایا لا الفاظھا ولکن لما توقف افادة المعانی واستفادتھا علی الالفاظ صار النظر فیھا مقصوداً بالغرض وبالقصد الثانی ولما کان النظر فیھا من حیث انھا دلائل المعانی قدم الکلام فی الدلالة۔

ترجمہ ماتن رحؒ نے فرمایا۔ اور بہرحال مقالات پس وہ تین ہیں۔ پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں اور اس میں چار فصلیں ہیں۔ فصل اول الفاظ کے بیان میں مشتمل ہے۔

دلالۃ اللفظ۔ لفظ کی دلالت معنی پر ماوضع لہ کے توسط سے مطابقت ہے۔ (یعنی اس حیثیت سے کہ لفظ اس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ جب لفظ اس معنی پر دلالت کرے گا تو لفظ کی یہ دلالت مطابقی ہے ان معنی کے لئے جو اس میں داخل ہیں (یعنی لفظ کی دلالت بواسطہ وضع ان معنی پر جو موضوع لہ کا جزو ہیں) تضمن ہے۔ جیسے اس کی دلالت حیوان پر فقط یا ناطق پر فقط بتوسط ماخرج عنہ اور اس کے توسط سے ان معنی کے لئے جو اس سے خارج ہیں التزام ہیں۔ جیسے اس کی دلالت قابل علم اور صنعت کتابت پر (یعنی لفظ کی دلالت وضع کے واسطے سے ان معنی پر جو موضوع لہ سے خارج ہیں۔ دلالت التزامی ہے۔ جیسے لفظ انسان کی دلالت اس کے قابل علم ہونے اور قابل صنعت پر)

اقول لاشغل للمنطقی۔ شارح فرماتے ہیں میں کہتا ہوں۔ نہیں ہے کوئی کام منطقی کو اس حیثیت سے کہ وہ منطقی ہے۔ الفاظ سے۔ کیونکہ وہ بحث کرتا ہے۔ قول شارح اور حجت سے۔ اور ان دونوں کی ترتیب کی کیفیت سے۔ اور وہ الفاظ پر موقوف نہیں ہے۔ کیونکہ جو تصور (نامعلوم) تک موصل ہے۔ وہ لفظ جنس اور فصل نہیں ہے۔ بلکہ ان کے معنی ہیں۔ اسی طرح جو موصل تصدیق ہے (یعنی وہ معلومات تصدیقیہ جو نامعلوم تصدیق کے لئے موصل ہیں)۔ وہ قضایا (معلومہ) کے مفہوم ہیں۔ نہ کہ ان کے الفاظ ولکن لما توقف افادۃ المعانی۔ لیکن چونکہ معانی کا افادہ اور استفادہ الفاظ ہی پر موقوف ہے تو ان میں (الفاظ میں) نظر مقصود بالغرض ہوگئی۔ اور بالقصد (نظر) ثانی کی طرف ہے۔ (یعنی الفاظ کی طرف نظر بالغرض بواسطہ معانی ہے۔ اور معانی کی طرف نظر مقصود بالذات اور مقصود اصلی ہے)

ولما کان النظر۔ اور چونکہ ان میں (الفاظ میں) نظر اس حیثیت سے ہے کہ وہ معانی کے دلائل ہیں

(یعنی الفاظ معنی پر دلالت کرتے ہیں) اس لئے ماتن نے کلام فی الدلالت کو مقدم کیا۔ (یعنی اس ضرورت سے ماتن نے دلالت کی بحث کو مقدم ذکر فرمایا۔ اور ان سے فارغ ہو کر معانی کی بحث کو شروع فرمایا ہے۔

تشریح الفصل الاول فی معانی الالفاظ۔ اور فصل میں شارح الفاظ کی بحث فرمائیں گے۔ اور اس میں دلالت کے مسائل زیر بحث آئیں گے۔ عالم واقع میں وجود کے مختلف مراتب ہیں ایک وجود فی العین یعنی خارجی وجود۔ دوسرا وجود ذہنی۔ تیسرے وجود فی العبارت۔ اور چوتھا وجود فی الکتابۃ وجود خارجی اور ذہنی دونوں اصلی وجود ہیں۔ وجود فی الکتابۃ و فی العبارۃ دونوں مجازی ہیں۔ لیکن افہام وتفہیم میں وجود فی العبارۃ کا بڑا دخل ہے۔ اور تعلیم وتعلم بغیر عبارت والفاظ کے ممکن ہی نہیں ہے۔ اس مجبوری کی وجہ سے اہل معقول اپنی ضرورت کے مطابق شروع میں الفاظ کی بحث لاتے ہیں۔

قولہ لاشغل للمنطقی۔ مذکورہ مفہوم کو شارح نے اپنے الفاظ میں اس طرح بیان فرمایا ہے کہ بحث منطقی یعنی علماء منطق کو الفاظ کی کوئی ضرورۃً اور کام نہیں ہے۔ مگر ان پر افادہ واستفادہ موقوف ہے اس لئے بقدر ضرورت بحث الفاظ اپنی کتابوں میں لاتے ہیں۔

اس موقع پر لفظ حیثیت کو سمجھتے چلئے تاکہ موقع بموقع آپ کو اصطلاحات سے جان کاری بھی ہوتی رہے۔

اقسام حیثیت۔ حیثیت کی تین قسمیں ہیں۔ حیثیت اطلاقیہ۔ حیثیت تقییدیہ اور حیثیت تعلیلیہ۔

بہر حال حیثیت اطلاقیہ وہ ہے جو اپنے مدخول (یعنی محیث) کی عمومیت کو ظاہر کرے۔ اس کی پہچان یہ ہے کہ اس کا ماقبل اور مابعد ایک ہی ہو۔ مثلاً ہم کہتے ہیں۔ الانسان بحیثیت انسان کے حیوان ناطق ہے۔ اس جملے میں لفظ بحیثیت سے پہلے اور بعد دونوں جگہ انسان کا ذکر ہے تو حیوان ناطق ہونے کا حکم انسان کے لئے ہے۔ گویا تعمیم مقصود ہے۔

حیثیت تقییدیہ۔ حیثیت اپنے مدخول یعنی محیث کے لئے قید ہو۔ اور محیث حیثیت کے ساتھ مل کر تیسرے کے لئے حکم واقع ہو۔ مثلاً الانسان من حیث انہ کاتب متحرک الاصابع۔ انسان اس حیثیت سے کہ وہ کتابت کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اس پر حکم ہے کہ وہ متحرک الاصابع ہے۔

حیثیت تعلیلیہ۔ وہ حیثیت ہے کہ محیث کی ذات اپنی حالت پر حسب سابق موجود رہے۔ حیثیت صرف حکم بدل دے۔ جیسے آپ کہتے ہیں عمر محترم من حیث انہ عالم۔

حیثیت سے مراد۔ سوال یہ ہے کہ مذکورہ معانی میں سے حیثیت کے کون سے معنی شارح نے اس موقع پر مراد لئے ہیں۔ تو ایک احتمال تو یہ ہے کہ حیثیت اطلاقیہ ہو نہ کہ تقییدیہ اس لئے کہ منطقی من حیث ہو منطقی من حیث منطقی کہا گیا ہے۔ گویا بحث کا اعادہ مذکور ہے۔ قاعدہ مذکورہ کے مطابق یہ حیث اطلاقیہ ہے لہذا معنی یہ ہوں گے کہ منطقی اگر نحوی۔ صرفی۔ فقیہ اور مفسر ہو تو وہ الفاظ سے بحث ضرور کرے گا۔ صرف فرق یہ ہوگا۔ کہ علم منطق سے بحث نہیں کر رہا۔ بلکہ جس علم میں بحث کر رہا ہے۔ اس کے ساتھ اسی علم

کی قید لگ جائے گی یعنی نحوی ہے صرفی ہے وغیرہ ۔
قولہ وھو لا یتوقف ۔ معلومات تصوریہ ان کی اصطلاح میں معرف ہے ۔ اور معرف یعنی قول شارح کلیات سے مرکب ہوتا ہے ۔ اسی طرح معلومات تصدیقیہ حجت ہے ۔ اور حجت و قیاس قضایا سے مرکب ہوتے ہیں ۔ اور تصورات میں کلیات اور تصدیقات میں قضایا ہیں ۔ یہ دونوں مفہوم کی اقسام ہیں ۔ الفاظ کی نہیں اس لئے ان کی مباحث الفاظ پر موقوف نہیں ہیں ۔
قولہ ولکن لما توقف ۔ مگر چونکہ افادہ اور استفادہ الفاظ ہی پر موقوف ہے چنانچہ جب اصطلاحات منطقیہ کلی ۔ جزئی ۔ جنس وفصل ۔ عرض عام خاصہ کسی کو بتائیگا تو الفاظ سے بتایا جاسکتا ہے ۔ اسی طرح قضایا کو یا حجت قیاس وغیرہ کسی کو بتائیگا ۔ تو وہ الفاظ ہی توسط سے بتا سکتا ہے ۔ اس لئے الفاظ کی مباحث کو شروع فی العلم کا مقدمہ قرار دیدیا گیا ۔
قولہ مقصود بالعرض ۔ ماتن نے عنوان میں کہا ہے کہ المقالۃ الاولیٰ فی المفردات ۔ ابھی آپ نے پڑھ لیا کہ الفاظ کی بحث بالذات مقصود نہیں ہے ۔ تو ماتن کے لئے مناسب نہیں تھا کہ عنوان میں الفاظ کو داخل کرتے ۔ اور المقالۃ الاولیٰ فی المفردات تحریر فرماتے ۔ یہ عنوان بالکل غیر مناسب معلوم ہوتا ہے ۔
الجواب ۔ مفرد بالذات اگرچہ لفظ ہی کی صفت ہے ۔ مگر بالعرض معنی کی بھی صفت ہے ۔ اور اس جگہ مفرد سے مراد مفرد بالعرض ہے ۔ ورنہ لازم آئیگا کہ عنوان سے معانی خارج ہیں ۔
ایک احتمال یہ بھی ہے کہ الفاظ اور معانی دونوں مراد ہوں ۔ تو یہ جائز نہیں کہ ایک ہی جگہ لفظ جس پر بالذات دلالت کرتا ہے ۔ اور جس پر بالعرض دلالت ہے ۔ دونوں کو مراد لیا جائے ۔

وھی کون الشئ بحالۃ یلزم من العلم بہ العلم بشئ اٰخر والشئ الاول ھو الدال والثانی ھو المدلول والدال ان کان لفظا فالدلالۃ لفظیۃ والا فغیر لفظیۃ کدلالۃ الخط والعقد والنصب والاشارات والدلالۃ اللفظیۃ اما بحسب جعل جاعل وھی الوضعیۃ کدلالۃ الانسان علی الحیوان الناطق والوضع ھو جعل اللفظ بازاء المعنی اولا وھی لاتخلو اما ان یکون بحسب اقتضاء الطبع وھی الطبعیۃ کدلالۃ اح اح علی الوجع فان طبع اللافظ یقتضی التلفظ بہ عند عروض الوجع لہ اولا وھی العقلیۃ کدلالۃ اللفظ المسموع من وراء الجدار علی وجود اللافظ ۔

ترجمہ اور وہ (یعنی دلالت) شئ کا اس حال میں ہونا کہ اس کے علم سے شئ آخر کا علم حاصل ہوجائے اور شئ اول دال ہے ۔ اور شئ ثانی مدلول ہے (یعنی اہل منطق کی اصطلاح میں شئ اول کو دال اور ثانی کو مدلول کہتے ہیں ۔) والدال ان کان لفظا ۔ اور دلالت کرنے والا اگر لفظ ہے تو دلالت

لفظیہ ہے۔ ورنہ پس غیر لفظیہ جیسے خطوط۔ عقود۔ نصب اور اشارات (وغیرہ کی دلالت ان کے معانی پر متعینہ) و الدلالۃ اللفظیۃ اور دلالت لفظیہ یا جاعل کے جعل کی وجہ سے ہوگی۔ (یعنی وضع واضع کی وجہ سے) تو وہ وضعیہ ہے۔ جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔ والوضع هو جعل اللفظ الخ۔ اور اصطلاح میں وضع نام ہے۔ لفظ کے مقرر کرنیکا معنی کے مقابلے میں اولا وھی لا تخلو۔ یا اس کے لحاظ سے نہ ہوگی۔ اور وہ خالی نہیں ہے کہ یا طبیعت کے تقاضا کے اعتبار سے ہوگی۔ اور وہ دلالت طبعیہ ہے۔ جیسے لفظ اُح اُح کی دلالت درد پر۔ اس لئے کہ بولنے والی کی طبیعت اس کے تلفظ (بولنے) کا تقاضا کرتی ہے۔ اس کے درد کے عارض ہونے پر کے وقت اولا وھی العقلیۃ یا ایسی نہ ہوگی (یعنی یہ تقاضائے طبیعت نہ ہوگی) تو وہ دلالت عقلیہ ہے۔ جیسے اس لفظ کی دلالت جو دیوار کے پیچھے سے سنا جائے بولنے والے کے وجود پر۔

(نوٹ) عبارت میں جاعل سے واضع مراد ہے اور ازاء سے مقابل اور لافظ کے معنی بولنے والے کے ہیں جدار کے معنی دیوار۔

تشریح قولہ وھی کون الشئ بحالۃ یلزم من العلم بہ الخ۔ دلالت۔ شئ کا اس طور پر ہونا کہ اس شئ کے علم سے شئ آخر کا علم ہو جائے۔ یہ مطلق دلالت کی تعریف ہے۔ عام اس سے کہ اس میں واضع کی وضع کا دخل ہے۔ یا طبیعت کا اور عقل کا۔ اور اس سے بھی عام ہے کہ دلالت کرنیوالا اس میں لفظ ہو یا غیر لفظ ہو۔ یعنی دلالت میں واسطہ الفاظ کا ہو یا نہ ہو۔ تو دلالت لفظیہ غیر لفظیہ۔ وضعیہ۔ طبعیہ اور عقلیہ سب کو یہ تعریف عام ہے۔ پھر اس تعریف میں قیود کا اضافہ کرکے اقسام دلالت ایک دوسرے سے جدا ہو جاتی ہے۔ نیز تعریف میں لفظ علم کا استعمال کیا گیا ہے۔ جس سے ادراک مراد ہے۔ خواہ ادراک تصوری ہو یا تصدیقی اور یقینی ہو یا غیر یقینی۔ کیونکہ لفظ دلالت جب مطلقا بولا جاتا ہے۔ تو اس کے یہی معنی عام مراد ہوتے ہیں۔

اعتراض:۔ شارح کی بیان کردہ تعریف دلالت کی دوسری تعریفوں سے بہتر ہے۔ مگر اس تعریف میں دور لازم آتا ہے۔ کہ دلالت موقوف ہے۔ وضع کے علم پر یعنی جب شئ اول کی وضع معلوم ہوگی تب شئ اول کے علم سے شئ ثانی کا علم حاصل ہوگا۔ اور وضع کا جاننا مدلول کے جاننے پر موقوف ہے۔ اس لئے دلالت وضع کے توسط سے مدلول پر موقوف ہوئی۔ مدلول کا علم دلالت پر موقوف ہے۔ لہذا دور لازم آگیا

الجواب:۔ وہ علم بالمدلول جس پر دلالت موقوف ہے۔ وہ مطلق علم ہے۔ اور مدلول کا علم جو دلالت پر موقوف ہے۔ وہ علم مخصوص ہے۔ اس لئے موقوف موقوف علیہ میں مغایرت پیدا ہوگئی۔ اور اب دور لازم نہ آئے گا۔

قولہ والدال ان کان لفظا۔ یہاں سے شارح نے دلالت کی اقسام کا ذکر کیا ہے۔

اقسام دلالت۔ اصولی طور پر دلالت کی دو قسمیں ہیں۔ اول دلالت لفظیہ۔ دوم غیر لفظیہ۔ پھر ان دونوں کی تین تین قسمیں ہیں۔ یعنی دلالت وضعیہ۔ دلالت طبعیہ اور دلالت عقلیہ۔ اس طرح دلالت کی

کل چھ اقسام نکلتی ہے۔

اول دلالت لفظیہ وضعیہ۔ وہ دلالت جس میں وضع کا واسطہ ہو۔ اور واضع نے وضع کیا ہو۔ جیسے لفظ زید کی دلالت اس کی ذات پر۔

دوم۔ دلالت لفظیہ طبعیہ۔ واسطہ لفظ کا ہو اور دلالت کرنیوالی طبیعت ہو جیسے لفظ اُح اُح کی دلالت درد پر۔

سوم دلالت لفظیہ عقلیہ دلالت کرنے والی عقل ہو اور واسطہ لفظ کا ہو جیسے لفظ زید کی دلالت جو دیوار کے پیچھے سے سنا جائے بولنے والے کے وجود پر۔

چہارم دلالت غیر لفظیہ وضعیہ جس میں وضع کا دخل ہو۔ مگر الفاظ کا واسطہ نہ ہو جیسے خطوط۔ عقود۔ نصب اور اشارات کی دلالت ان کے متعینہ معانی پر۔

پنجم دلالت غیر لفظیہ طبعیہ۔ دلالت کرنے والی طبیعت ہو۔ اور الفاظ کا واسطہ نہ ہو۔ جیسے گھوڑے کا ہنہنانا چارہ اور گھاس کی طلب پر۔

ششم دلالت غیر لفظیہ عقلیہ۔ دلالت کرنے والی عقل ہو۔ اور الفاظ کا واسطہ نہ ہو جیسے دھویں کی دلالت وجود نار پر۔ اور اثر کی دلالت مؤثر پر یہ اقسام ستہ وہ اقسام ہیں۔ جن پر تمام مناطقہ کا اتفاق ہے۔

والمقصود ههنا هو الدلالة اللفظية الوضعية وهي كون اللفظ بحيث متى اطلق فهم منه معناه للعلم بوضعه وهي اما مطابقة او تضمن او التزام وذلك لان اللفظ اذا كان والاكتسب الوضع على معنى فذلك المعنى الذى هو مدلول اللفظ اما ان يكون عين المعنى الموضوع له او داخلا فيه او خارجا عنه فدلالة اللفظ على معناه بواسطة ان اللفظ موضوع لذلك المعنى مطابقة كدلالة الانسان على الحيوان الناطق فان الانسان انما يدل على الحيوان الناطق لاجل انه موضوع للحيوان الناطق ودلالته على معناه بواسطة ان اللفظ موضوع لمعنى دخل فيه ذلك المعنى المدلول اللفظ تضمن كدلالة الانسان على الحيوان فقط والناطق فقط فان الانسان انما يدل على الحيوان والناطق لاجل انه موضوع للحيوان الناطق وهو معنى دخل فيه الحيوان والناطق الذى هو مدلول اللفظ ودلالته على معناه بواسطة ان اللفظ موضوع لمعنى خرج عنه ذلك المعنى المدلول التزام كدلالة الانسان على قابل العلم وصنعة الكتابة فان دلالته عليه بواسطة ان اللفظ موضوع للحيوان الناطق وقابل العلم وصنعة الكتابة خارج عنه ولازم له اما تسمية الدلالة الاولى بالمطابقة فلان اللفظ مطابق اى موافق لتمام ما وضع له من قولهم طابق النعل بالنعل اذا توافقا واما تسمية الدلالة الثانية

بالتضمن فلان جزء المعنی الموضوع لہ داخل فی ضمنہ فہی دلالۃ علی ما فی ضمن المعنی الموضوع لہ واما تسمیۃ الدلالۃ الثالثۃ بالالتزام فلان اللفظ لا یدل علی کل امر خارج عن معناہ الموضوع لہ بل علی الخارج اللازم لہ۔

ترجمہ اور مقصود اس جگہ (مقدمہ فی العلم کے مقام میں) دلالت لفظیہ وضعیہ ہے۔ اور وہ لفظ کا اس حیثیت سے ہونا۔ جب وہ مطلق بولا جائے تو اس سے اس کے معنی سمجھ لئے جاویں۔ علم بالوضع کی وجہ سے اور مطابقہ ہوگی یا تضمن یا التزام وذلك لانہ (وجہ حصر یہ ہے کہ) اور یہ اس وجہ سے کہ لفظ جب باعتبار وضع کے دلالت کرنیوالا ہے معنی پر تو یہ معنی اس لفظ کا مدلول ہوں گے۔ یا وہ معنی موضوع لہ کا عین ہوں گے۔ یا اس میں داخل ہوں گے۔ (یعنی موضوع لہ میں داخل ہوں گے یعنی جزو ہوں گے۔) یا اس سے خارج ہوں گے۔ (یعنی موضوع لہ سے خارج ہوں گے۔)

فدلالۃ اللفظ۔ پس لفظ کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطہ سے کہ لفظ ان معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ مطابقہ ہوگی۔ جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔ پس بیشک لفظ انسان حیوان ناطق پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کے لئے موضوع ہے۔

ودلالتہ علی معناہ بواسطۃ ان اللفظ الخ۔ اور اس کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطہ سے کہ لفظ وضع کیا گیا ایسے معنی کے لئے جو موضوع لہ میں داخل ہیں۔ (یعنی موضوع لہ کا جزو ہیں) یہ دلالت تضمن ہوگی جیسے لفظ انسان کی دلالت تنہا حیوان پر یا ناطق پر۔ کیونکہ انسان حیوان یا ناطق کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہ معنی وہ ہیں جو حیوان ناطق میں داخل ہیں جو کہ لفظ کا مدلول ہے۔

ودلالتہ علی معناہ بواسطۃ الخ اور اس کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطہ سے لفظ وضع کیا گیا ہے۔ ان معنی کے لئے جو اس سے خارج ہیں۔ اور لفظ کا مدلول ہیں التزام ہے۔ جیسے انسان کی دلالت قابل علم ہونے اور قابل صنعت ہونے پر۔ کیونکہ انسان کی دلالت ان معنی پر اس واسطہ سے ہے کہ انسان وضع کیا گیا ہے۔ حیوان ناطق کے لئے اور قابل علم اور قابل صنعت کتابت اس سے خارج اور اس کا لازم ہیں

اما تسمیۃ الدلالۃ الاولی۔ بہرحال پہلی دلالت کا نام مطابقہ رکھنا۔ تو اس لئے کہ لفظ مطابق یعنی موافق ہے تمام ما وضع لہ کے (یعنی موضوع لہ کے) ان کے قول طابق النعل بالنعل ایک جوتا دوسرے جوتے کے مطابق اور موافق یعنی برابر ہے۔ یہ اس وقت بولتے ہیں۔ جب دونوں جوتے ایک دوسرے کے موافق ہوں۔

واما تسمیۃ الدلالۃ الثانیۃ۔ بہرحال دوسری دلالت کا نام تضمن رکھنا۔ تو اس لئے کہ معنی موضوع لہ کے جزء اس کے ضمن میں داخل ہوتے ہیں۔ پس یہ دلالت موضوع لہ کے ضمن میں پائی گئی۔

واما تسمیۃ الدلالۃ الثالثۃ ۔ اور بہرحال تیسری دلالت کا نام التزام رکھنا تو اس لئے کہ لفظ ہر اس معنی پر دلالت نہیں کرتا ۔ جو اس کے معنی موضوع لہ سے خارج ہوں ۔ بلکہ اس خارجی معنی پر دلالت کرتا ہے جو اس کے لئے لازم ہوں ۔

تشریح والمقصود ۔ تینوں دلالتوں میں سے دلالت عقلیہ صرف اسی جگہ کام دے سکتی ہے ۔ جہاں دونوں کے درمیان علاقہ عقلیہ موجود ہو ۔ نیز یہ بھی واضح رہے کہ العقول مختلفات ۔ انسانی عقول میں بڑا تفاوت و فرق پایا جاتا ہے ۔

دلالت طبعیہ اپنی دلالت کے لئے طبیعت کے پیدا کرنے پر موقوف ہے ۔ اور پھر الطبائع مختلفات ۔ طبیعت طبیعت میں فرق ہے ۔ اس لئے نہ یہ دونوں دلالتیں آسان ہیں نہ ان میں عمومیت پائی جاتی ہے ۔ اس لئے ان کو علم کا معیار نہیں قرار دیا جا سکتا ۔

اس کے برخلاف دلالت وضعیہ ہے کہ معنی کلی ہوں ۔ یا جزئی ہوں ۔ ذہنی ہوں یا خارجی سب کے لئے الفاظ موجود ہیں ۔ اور عرف کے مطابق بھی ہے ۔ نیز افادہ و استفادہ اس کے ذریعہ آسان بھی ہے ۔ اس لئے فن میں صرف اسی کو موضوع بحث بنایا گیا ہے ۔

قولہ وھی کون الشیٔ ۔ ایک تعریف دلالت لفظیہ وضعیہ کی یہ بھی ہے ۔ دلالت لفظیہ وضعیہ لفظ سے معنی کو سمجھ لینا ایسے شخص کیلئے جو عالم وضع ہو ۔ مگر اس میں اشکال ہے ۔

حاصل یہ ہے کہ ماتن اور شارح کی بیان کردہ تعریف ہی صحیح ہے ۔ اور وہ یہ ہے کہ دلالت لفظیہ وضعیہ لفظ کا اس کیفیت میں ہونا کہ جب وہ بولا جائے عالم بالوضع اس سے اس کے معنی کو سمجھ لے ۔ اور دلالت سے دلالت کلیہ مراد ہے ۔ کیوں کہ اگر قرینہ کے وقت معنی سمجھ میں آئیں اور بغیر قرینہ کے مفہوم نہ ہوں ۔ تو اہل منطق اس کے متعلق یہ نہیں کہتے کہ یہ لفظ معنی پر دلالت کرتا ہے ۔ مگر علماء اصول اور اہل عربیہ اس کے قائل ہیں

قولہ للعلم بوضعہ ۔ دلالت کی تعریف میں للعلم بوضعہ کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ دلالت طبعیہ اور عقلیہ دونوں خارج ہو گئیں ۔

دوسرا فائدہ للعلم بوضعہ کہنے کا یہ ہوا کہ اگر اس کے ساتھ ایک لفظ اور اضافہ کر دیتے مثلاً یوں کہتے کہ للعلم بالوضع لمعناہ ۔ تو تعریف میں صرف دلالت مطابقی داخل ہوتی ۔ اور دلالت تضمنی والتزامی خارج ہو جاتیں ۔ اس لئے کہ لفظ سے انہیں معنی کا مفہوم ہونا جن کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے ۔ دلالت مطابقی ہی پر صادق آتی ہے ۔ تضمنی والتزامی پر صادق نہیں آتی ۔

وھی اما مطابقۃ ۔ دلالت مطابقی کا ان تینوں قسموں میں انحصار عقلی ہے ۔ کیوں کہ لفظ کی بالوضع دلالت پورے معنی پر ہوگی ۔ یا معنی کے جزء پر یا خارج پر ۔ اس کے سوا کوئی اور صورت نہیں نکلتی ویسے یہ انحصار استقرائی ہے ۔

وانما قید حدود الدلالات الثلث بتوسط الوضع لانہ لولم یقید بہ لانتقض حد بعض الدلالات ببعضہا وذلک لجواز ان یکون اللفظ مشترکا بین الجزء والکل کالامکان فانہ موضوع للامکان الخاص وہو سلب الضرورۃ عن الطرفین وللامکان العام وہو سلب الضرورۃ عن احد الطرفین وان یکون اللفظ مشترکا بین الملزوم واللازم کالشمس فانہ موضوع للجرم وللضوء ویتصور من ذلک صور اربع الاولیٰ ان یطلق لفظ الامکان ویراد بہ الامکان العام والثانیۃ ان یطلق ویراد بہ الامکان الخاص والثالثۃ ان یطلق لفظ الشمس ویعنی بہ الجرم الذی ہو الملزوم والرابعۃ ان یطلق ویعنی بہ الضوء اللازم واذا تحققت ہذہ الصور فنقول لولم یقید حد دلالۃ المطابقۃ بقید توسط الوضع لانتقض بدلالۃ التضمن والالتزام اما الانتقاض بدلالۃ التضمن فلانہ اذا اطلق لفظ الامکان الخاص مطابقۃ وعلی الامکان العام تضمنا یصدق علیہا انہا دلالۃ اللفظ علی المعنی الموضوع لہ لان الامکان العام مما وضع لہ ایضاً لفظ الامکان فیندرج حد دلالۃ المطابقۃ دلالۃ التضمن فلا یکون مانعا واذا قیدناہ بتوسط الوضع خرجت تلک الدلالۃ عنہ لان دلالۃ لفظ الامکان علی الامکان العام فی تلک الصورۃ وان کانت دلالۃ اللفظ علی ما وضع لہ ولکن لیست بواسطۃ ان اللفظ موضوع للامکان العام لتحققہا وان فرضنا انتفاء وضعہ بازائہ بل بواسطۃ ان اللفظ موضوع للامکان الخاص الذی یدخل فیہ الامکان العام

ترجمہ اور بیشک ماتن نے دلالت کی تینوں اقسام کو توسط وضع کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے۔ کیونکہ اگر اس قید کے ساتھ مقید نہ کرتے تو بعض دلالتوں کی تعریف دوسری بعض سے ٹوٹ جاتی۔

وذلک لجواز۔ اور یہ اس وجہ سے کہ جائز ہے کہ لفظ جزء وکل دونوں میں مشترک ہو۔ جیسے لفظ امکان اس لئے کہ امکان امکان خاص کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ امکان خاص وہ ضرورت کا سلب ہے۔ جانبین سے۔ اور لفظ امکان وضع کیا گیا ہے امکان عام کے لئے بھی۔ اور وہ ضرورت کا سلب ہے۔ احد الجانبین کا۔

وان یکون اللفظ مشترکا۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ لفظ مشترک ہو لازم اور ملزوم کے درمیان جیسے لفظ شمس ہے۔ اس لئے کہ وہ جرم کے لئے بھی وضع کیا گیا ہے اور ضوء کے لئے بھی۔

ویتصور من ذلک صور اربع۔ اور اس کی چار صورتیں نکلتی ہیں۔ اولیٰ لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے۔ ثانیہ امکان بولا جائے اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے۔ الثالث لفظ الشمس بولا جائے اور اس سے جرم مراد لیا جائے۔ جو کہ ملزوم ہے۔ الرابع لفظ الشمس بولا جائے۔ اور اس سے اس کی ضوء (روشنی) مراد لی جائے جو کہ اس کا لازم ہے۔

واذا تحققت ہذہ الصورۃ۔ اور جب یہ مذکورہ بالا صورتیں متحقق ہوگئیں تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر دلالت مطابقی کی تعریف کو توسط وضع کی قید سے مصنف مقید نہ کر دیتے تو دلالت تضمنی اور

التزامی سے ٹوٹ جاتی۔

اما الانتقاض بدلالۃ التضمن۔ مطابقۃ کی تعریف کا دلالت تضمن کا ٹوٹ جانا۔ تو اس لئے کہ جب لفظ امکان بولا جائے۔ اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے۔ تو اس کی دلالت امکان خاص پر مطابقت ہوگی۔ اور امکان عام پر تضمناً ہوگی۔ اور اس پر یہ بھی صادق آئے گا کہ یہ لفظ کی دلالت اپنے موضوع لہٗ پر ہو رہی ہے کیونکہ امکان عام وہ معنی ہیں۔ جن کے لئے لفظ امکان وضع کیا گیا ہے۔ پس دلالت مطابقی کی تعریف میں دلالت تضمنی کی تعریف داخل ہو گئی۔ پس وہ مانع نہ رہی۔

واذا قیدنا لا بتوسط الوضع۔ اور جب ہم نے اس کو وضع کے توسط کی قید سے مقید کر دیا۔ تو اس سے یہ دلالت خارج ہو گئی۔ اس لئے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس صورت میں اگرچہ دلالۃ اللفظ علی ما وضع لہٗ پر ہو رہی ہے۔ لیکن بواسطہ اس کے نہیں ہو رہی کہ لفظ امکان عام کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کے متحقق ہونے کی بناء پر وان فرضنا انتفاء وضعہ بازائہ اور اگر ہم اس کے مقابلے میں اس کی وضع کی نفی فرض کریں۔ بلکہ بواسطہ اس کے ہو کہ لفظ امکان خاص کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور اس میں امکان عام داخل ہے۔

تشریح **فوائد قیود**۔ توسط وضع کی قید کا فائدہ یہ ہوا کہ دلالت کی ہر سہ تعریف ایک دوسرے سے ممتاز ہو گئی۔ اور اگر توسط وضع کی قید ان کی تعریفوں میں نہ لگائی جاتی تو ایک تعریف دوسرے کی تعریف سے ٹوٹ جاتی۔ اور جامع و مانع نہ ہونے کا اعتراض عائد ہو جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ جائز ہے کہ ایک لفظ جزء اور کل کے درمیان مشترک ہو۔ جیسے لفظ امکان کے ایک معنی موضوع لہٗ امکان خاص ہیں۔ یعنی ضرورت کا سلب دونوں جانب سے۔ اور یہی لفظ امکان باعتبار وضع امکان عام کے لئے بھی مستعمل ہے۔ اور امکان عام کے معنی ہیں ایک جانب سے ضرورت کا سلب لہٰذا امکان عام میں دو اعتبار ہو گئے۔ ایک موضوع لہٗ ہونے کا دوسرا موضوع لہٗ کے جزو ہونے کا امکان کے معنی امکان عام ہونا تو ظاہر ہے۔ البتہ امکان بول کر امکان عام کے معنی بحیثیت جزو معنی موضوع لہٗ کے۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ امکان خاص میں ضرورت کا سلب دونوں جانب سے ہوتا ہے۔ اس لئے دو سلب پائے گئے اور امکان عام میں سلب ایک جانب سے ہوتا ہے۔ اس لئے ایک سلب پایا گیا۔ یہ بات ظاہر ہے۔ ایک سلب دو سلب کا جزء ہوتا ہے۔ لہٰذا نتیجہ یہ نکلا کہ امکان خاص کل ہے۔ اور امکان عام اس کا جزء ہے۔

اب اگر لفظ امکان بولیں۔ اور امکان خاص مراد لیں تو اس صورت میں لفظ امکان کی دلالت امکان خاص پر مطابقی ہوگی۔ اس لئے کہ لفظ کی دلالت اپنے موضوع لہٗ پر ہو رہی ہے۔ اور امکان عام پر جزو معنی موضوع لہٗ ہونے کی بناء پر امکان کی دلالت ہوگی۔ لہٰذا ضمناً دلالت تضمنی بھی پائی گئی۔ اور اسی پر یہ بھی صادق آ رہا ہے۔ کہ امکان کی دلالت اپنے موضوع لہٗ پر ہے لہٰذا دلالت کی تعریف میں دلالت تضمنی داخل

ہوگئی۔ لیکن جب تعریف میں توسط وضع کی قید لگا دی گئی تو دلالت مطابقی کی تعریف سے دلالت تضمنی خارج ہوگئی۔ اس لئے کہ اس صورت میں وہ صادق تو آئی۔ مگر بحیثیت وضع کے صادق نہیں آئی۔ بلکہ جزء ہونے کی حیثیت سے صادق آئی ہے
قولہ ویراد به الامکان العام۔ دلالت کی تعریف میں یراد کا لفظ بتاتا ہے کہ دلالت کے لئے ارادہ شرط ہے حالانکہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ نیز شارح بھی ارادہ کو شرط نہیں مانتے۔
الجواب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ارادہ کا ذکر بیان واقع کے لئے ہے۔ شرط کے لئے نہیں ہے چنانچہ میر سید شریف نے دلالت کی تعریف میں ارادہ کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔

واما الانتقاض بدلالة الالتزام فلانه اذا اطلق لفظ الشمس وعنی به الجرم كان دلالته عليه مطابقة وعلى الضوء التزامًا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على ما وضع له فلو لم يقيد حد دلالة المطابقة بتوسط الوضع دخلت فيه دلالة الالتزام ولما قيد به خرجت عنه تلك الدلالة وان كانت دلالة اللفظ على ما وضع له الا انها ليست بواسطة ان اللفظ موضوع له لانا لو فرضنا انه ليس بموضوع للضوء كان دالًا عليه بتلك الدلالة بل بسبب وضع اللفظ للجرم الملزوم له وكذا لو لم يقيد حد دلالة التضمن بذلك القيد لانتقض بدلالة المطابقة فانه اذا اطلق لفظ الامكان واريد به الامكان العام كان دلالته عليه مطابقة وصدق عليها انها دلالة اللفظ على ما دخل في المعنى الموضوع له لان الامكان العام داخل في الامكان الخاص وهو معنى وضع اللفظ بازائه ايضا فاذا قيدنا الحد بتوسط الوضع خرجت عنه لانها ليست بواسطة ان اللفظ موضوع لما دخل ذلك المعنى فيه وكذلك لو لم يقيد حد دلالة الالتزام بتوسط الوضع لانتقض بدلالة المطابقة فانه اذا اطلق لفظ الشمس وعنی به الضوء كان دلالته عليه مطابقة وصدق عليها انها دلالة اللفظ على ما خرج عن المعنى الموضوع له فهي داخلة في حد دلالة الالتزام لو لم يقيد بتوسط الوضع فاذا قيد به خرجت عنه لانها ليست بواسطة ان اللفظ موضوع لما خرج ذلك المعنى عنه۔

ترجمہ اور بہرحال مطابقت کی تعریف کا دلالت التزامی سے ٹوٹ جانا۔ تو اس لئے جب لفظ الشمس بولا جائے اور اس سے جرم (سورج کی ٹکیہ) مراد لی جائے۔ تو شمس کی دلالت جرم شمس پر مطابقت ہوگی۔ اور ضوء پر التزامًا ہوگی۔ مع انہ یصدق علیھا۔ اس کے ساتھ ساتھ اس پر صادق آتا ہے۔ کہ یہ دلالت موضوع لہ پر ہے۔ تو شمس سے ضوء کے معنی التزامًا بھی صادق آتا ہے۔ اور موضوع لہ ہونے کے لحاظ سے مطابقت بھی۔ لہذا دلالت مطابقی کے ساتھ التزامی بھی صادق آئی۔ پس اگر مصنف دلالت مطابقی کی تعریف کو توسط وضع کی قید کے ساتھ مقید نہ کرتے تو اس میں دلالت التزام داخل ہوجاتی

ولما قید بہ۔ اور جب توسط وضع کی قید اس کے ساتھ لگادی تو اس سے یہ دلالت خارج ہوگئی۔ لان تلک الدلالۃ اسود سے کہ یہ دلالت (یعنی التزامی) اگرچہ لفظ کی دلالت ما وضع لہ پر ہو رہی ہو۔ یعنی موضوع لہ پر۔ لیکن اس توسط سے نہیں ہے کہ لفظ اس کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ کیوں کہ اگر ہم فرض کریں کہ وہ (شمس) منور کے لئے وضع نہیں کیا گیا۔ اس کے باوجود اس پر اس دلالت (التزام) سے دلالت کرتا ہے۔ بلکہ اس سبب سے دلالت کرتا ہے کہ لفظ کی وضع جرم ملزوم کے لئے ہے۔ اور لازم ہونے کے ناطے یہ دلالت کر رہا ہے۔ نہ کہ وضع کے توسط سے دلالت کرتا ہے

وکذا لو لم یقید حد دلالۃ التضمن بذالک القید۔ اسی طرح اگر دلالت تضمنی کی تعریف کو اس قید توسط وضع کی قید) سے مقید نہ کرتے۔ تو تضمنی کی تعریف مطابقت سے ٹوٹ جاتی ہے۔ اس لئے کہ جب لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے۔ تو اس کی دلالت (امکان کی دلالت) اس پر (امکان عام پر) مطابقت ہوگی۔ اور اس پر یہ بھی صادق آئے گا کہ یہ لفظ کی دلالت ما دخل فی المعنی الموضوع لہ پر بھی ہو رہی ہے (یعنی جزء معنی موضوع لہ پر) اس لئے کہ امکان عام داخل ہے امکان خاص پر۔

وھو معنی وضع اللفظ بازائہ۔ اور یہ معنی وہ ہیں کہ لفظ امکان ان معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ جب ہم تعریف کو توسط کی قید کے ساتھ مقید کر دیں گے۔ تو وہ خارج ہو جائے۔ اس لئے کہ (یہ صدق اس صورت میں) اس توسط سے نہیں ہو رہا ہے کہ لفظ امکان موضوع ہے ما دخل ذلک المعنی کے لئے۔

وکذلک لو لم یقید حد دلالۃ الالتزام بتوسط الوضع۔ اسی طرح اگر دلالت التزامی کی تعریف کو توسط وضع کی قید کے ساتھ مقید نہ کرتے۔ تو یہ تعریف دلالت مطابقی سے خارج ہو جاتی۔ اس لئے کہ لفظ شمس بولا جائے۔ اور اس سے ضوء مراد لی جائے تو اس کی (شمس کی) دلالت اس پر (یعنی ضوء پر) مطابقہ ہوگی۔ حالانکہ اس پر یہ بھی صادق ہے کہ یہ لفظ کی دلالت ما خرج عن المعنی الموضوع لہ۔ پر بھی ہو رہی ہے یعنی ان معنی پر جو موضوع لہ سے خارج ہیں) پس یہ (یعنی دلالت مطابقہ داخل ہو جاتی۔ دلالت التزامی کی تعریف میں اگر توسط وضع کی قید نہ لگادی جاتی۔

فاذا قید بہ۔ اور جب ہم نے اس کی قید سے تعریف کو مقید کر دیا۔ تو وہ اس سے خارج ہوگئی (یعنی مطابقہ خارج ہوگئی التزامی کی تعریف سے اسی قید توسط کی وجہ سے) اس لئے وہ یعنی مطابقہ نہیں صادق آئی اس توسط سے کہ لفظ وضع کیا گیا ہے۔ ان معنی کے لئے جو معنی موضوع لہ سے خارج ہیں۔

تشریح

فوائد قیود: دلالت مطابقی کی تعریف کا دلالت تضمنی کی تعریف سے ٹوٹ جانے کا بیان آپ نے پڑھ لیا ہے۔

بہر حال دلالت مطابقی کی تعریف کا التزامی سے مثلاً لفظ شمس کے دو معنی موضوع لہ ہیں۔ ضوء اور سورج کی ٹکیہ یعنی جرم شمس۔ نیز جرم اور ضوء میں علاقہ لزوم کا پایا جاتا ہے۔ ضوء لازم اور جرم ملزوم ہے۔ لہٰذا ضوء میں دونوں لحاظ پائے جاتے ہیں۔ موضوع لہ بھی ہے۔ اور لازم بھی ہے۔ اس لئے لفظ

شمس کی دلالت ضوء پر دونوں جہات پر ہوگی ۔ اگر موضوع لہٗ ہونے کی جہت سے ہے ۔ تو ظاہر ہے موضوع لہٗ کی جہت سے ہوگی تو دلالت مطابقی صادق آئے گی ۔ اور لازم موضوع لہٗ کی جہت سے دلالت التزامی صادق آئے گی ۔ اس لئے کہ اگر دلالت مطابقی کی تعریف میں توسط وضع کی قید کا اعتبار نہ کیا جائے تو یہ تعریف دلالت التزامی سے منتقض ہو جائے گی ۔ اس لئے کہ دلالت التزامی پر یہ بات صادق آتی ہے کہ یہ لفظ کی دلالت معنی موضوع لہٗ پر ہے ۔

قولہٗ وعنی بہ الجرم ۔ جسم اور جرم دونوں مترادف ہیں فرق صرف یہ ہے کہ علویات کے لئے لفظ جرم بولا جاتا ہے ۔ اور سفلیات کے لئے لفظ جسم بولا جاتا ہے ۔ اس جگہ جرم سے متعین مفہوم و جرم مراد ہے ۔ مگر محسوس نہیں ۔ کیوں کہ اگر محسوس مان لیا جائے گا ۔ تو پھر کلی نہ رہے گا بلکہ جرم بمعنی نیر اعظم ۔

قولہٗ لانا فرضنا ۔ لفظ شمس کی دلالت ضوء پر اگرچہ موضوع لہٗ پر ہی دلالت ہے ۔ مگر وضع کے توسط سے نہیں ہے ۔ بلکہ لازم ہونے کی وجہ سے ہے ۔ کیوں کہ فرض کیجئے اگر شمس ضوء کے لئے وضع بھی نہ کیا جاتا تو بھی جرم شمس کے لئے ۔ چونکہ ضوء لازم ہے اس لئے بھی یہ دلالت پائی جاتی ۔

قولہٗ حد دلالۃ التضمن ۔ اس جگہ سے توسط وضع کا فائدہ دلالت تضمنی میں بیان کرتے ہیں ۔ کہ اگر اس میں اس قید کا لحاظ نہ کیا گیا ہوتا تو یہ تعریف دلالت مطابقی سے ٹوٹ جاتی ۔ کیوں کہ فرض کیجئے ہم نے لفظ امکان بولا اور امکان عام مراد لیا ۔ تو یہ دلالت مطابقی ہے ۔ اس لئے کہ لفظ امکان کو اس کے موضوع لہٗ میں استعمال کیا گیا ہے ۔ مگر اس پر دلالت تضمنی بھی صادق آتی ہے ۔ اس لئے کہ امکان عام جزء ہے ۔ اور امکان خاص کل ہے ۔ تو اس جگہ لفظ امکان کی دلالت موضوع لہٗ کے جزء پر ہو رہی ہے ۔ مگر چونکہ اس جگہ موضوع لہٗ کا جزء ہونے کی حیثیت سے اعتبار نہیں کیا گیا ہے بلکہ بعینہٖ موضوع لہٗ ہونے کی حیثیت سے اعتبار کیا گیا ہے ۔ اس لئے تضمنی کی تعریف نہ ٹوٹے گی وغیرہ ۔

قال ويشترط في الدلالة الالتزامية كون الخارج بحالة يلزم من تصور المسمى في الذهن تصوره والا لامتنع فهمه من اللفظ ولا يشترط فيها كونه بحالة يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه فيه كدلالة لفظ العمى على البصر مع عدم الملازمة بينهما في الخارج ۔ اقول لما كانت الدلالة الالتزامية دلالة اللفظ على ما خرج عن المعنى الموضوع له ولاخفاء في ان اللفظ لا يدل على كل امر خارج عنه فلابد دلالته على الخارج من شرط وهو اللزوم الذهني اى كون الامر الخارج لازما للمسمى للفظ بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره فانه لو لم يتحقق هذا الشرط لامتنع فهم الامر الخارج من اللفظ فلم يكن دالا عليه وذلك لان دلالة اللفظ على المعنى بحسب الوضع لاحد الامرين اما لاجل انه موضوع بازائه او لاجل انه يلزم من فهم المعنى الموضوع له فهمه واللفظ ليس بموضوع

للامر الخارج فلو لم یکن بحیث یلزم من تصور المسمی تصوره لم یکن الامر الثانی ایضا متحققا فلم یکن اللفظ دالا علیہ۔

ترجمہ اور دلالت التزامیہ میں یہ شرط ہے کہ خارج کا اس حالت میں ہونا کہ ذہن میں مسمی (ذات) کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے ورنہ اس کا (خارج کا) سمجھنا لفظ سے مشکل ہو جاتا۔

ولا یشترط فیھا۔ اور اس میں (دلالت التزامی) میں شرط نہیں ہے۔ خارج کا اس حالت میں ہونا کہ خارج میں مسمی کے پائے جانے سے اس کا تحقق خارج میں لازم ہو (یعنی جب ذات خارج میں پائی جائے تو اس کا لازم بھی خارج میں پایا جائے یہ لازم نہیں ہے۔) جیسے لفظ عمی کی دلالت بصر پر (التزامی ہے) باوجودیکہ دونوں کے درمیان خارج میں کوئی لزوم نہیں ہے۔

اقول۔ شارح نے فرمایا۔ میں کہتا ہوں کہ جب کہ دلالت التزامیہ نام ہے۔ لفظ کی دلالت کا ان معنی پر جو موضوع لہٗ سے خارج ہوں۔ اور اس میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ لفظ اپنے سے ہر امر خارج پر دلالت نہیں کیا کرتا۔ لہٰذا پس اس کے (یعنی لفظ کے) خارج معنی پر دلالت کرنے کے لئے کوئی شرط ہو۔ اور وہ (شرط) لزوم ذہنی ہے۔ یعنی امر خارج کا لفظ کی ذات کے لئے لازم ہونا۔ اس طور پر کہ مسمی کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے۔

فانہ لو لم یتحقق ھذہ الشروط۔ کیوں کہ اگر یہ شرطیں پائی گئیں تو لفظ سے امر خارج کا سمجھنا محال ہو جاتا۔ پس نہ ہوگا لفظ دلالت کرنے والا اس پر وذلک لان دلالۃ اللفظ۔ اور یہ اس وجہ سے کہ لفظ کی دلالت معنی پر وضع کے اعتبار سے احد الامرین کے لئے ہوتی ہے (یعنی دو امور میں سے کسی ایک امر کے لئے) یا اس وجہ سے کہ لفظ ان معنی کے مقابلہ میں وضع کیا گیا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ معنی موضوع لہٗ کے فہم سے ان معنی کا سمجھنا لازم آتا ہے۔ حالانکہ لفظ ان معنی خارج کے مقابلہ میں وضع نہیں کیا گیا۔

فلو لم یکن بحیث یلزم۔ لہٰذا پس اگر وہ معنی خارج اس حیثیت کے نہ ہوں کہ مسمی کے تصور سے ان معنی کا تصور حاصل ہو جائے۔ تو امر ثانی نیز متحقق نہ ہوگا۔ پس نہ ہوگا لفظ دلالت کرنے والا ان معنی خارجی پر۔

تشریح ولا خفاء۔ آپ نے پڑھا ہے کہ دلالت التزامی لفظ کی دلالت معنی خارج پر ہونے کا نام ہے۔ لیکن کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ لفظ موضوع لہٗ معنی کے ہر ہر امر خارج پر دلالت کرتا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ اس لئے کہ خارج معانی کی تو کوئی حد ہی نہیں ہے۔ اس لئے اگر کوئی لفظ اپنے معنی موضوع لہٗ کے خارج معنی پر دلالت کرے تو اس سے یہ خرابی لازم آئے گی۔ کہ وہ بے شمار معانی پر دال ہے۔ جو باطل ہے۔ دوسری صورت یہ بھی کہ لفظ معنی موضوع لہٗ سے کسی خاص معنی خارجی پر

دال ہو۔ یہ بھی نہیں ہوسکتا۔ ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ اس لئے ضروری ہے کہ خارجی معنی پر دلالت کرنے کے لئے کسی نہ کسی شرط کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور وہ شرط لزوم کی شرط ہے۔ یعنی لزوم ذہنی کا ہونا۔ جب یہ شرط پائی جائے گی تو ذہن خود معنی موضوع لہ سے ان معنی کی طرف اس لزوم کی وجہ سے منتقل ہوجائیگا۔

قولہ لزوم ذھنی۔ لزوم کے معنی جدا نہ ہونا۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول لزوم خارجی۔ دوم لزوم ذہنی۔ لزوم خارجی یہ ہے کہ لزوم کا وجود خارج میں بغیر لازم کے محال ہو۔ جیسے سورج کے لئے ضوء کا لازم ہونا۔ دوم لزوم ذہنی وہ ہے کہ ملزوم کا تصور بغیر لزوم ذہنی کے محال ہو جیسے عمیٰ کا تصور بصر کے بغیر ناممکن ہے۔

اقسام لزوم ذھنی: پھر لزوم ذہنی کی بھی دو قسمیں ہیں۔ اول لزوم عرفی۔ دوم لزوم عقلی موضوع لہ تصور اور خارج کے تصور کو اگر عقلاً لازم ہو۔ یعنی عقل اس کا فیصلہ کرتی ہے کہ امر خارج کے بغیر اس کا تصور ناممکن ہے۔ اس کو لزوم ذہنی عقلی کہتے ہیں یا یہ فیصلہ عرف کے تقاضے سے ہوگا۔ یعنی امر خارج کے بغیر موضوع لہ کے تصور کو جائز مانتی ہے۔ مگر عرف عام میں اس کا تصور بغیر لازم کے محال ہو۔ اس کو لزوم ذہنی عرفی کہا جاتا ہے جیسے حاتم کے وجود کے ساتھ سخاوت اتنی مشہور ہے کہ جب لفظ حاتم زبان پر آتا ہے۔ تو ذہن فوراً جواد کی جانب منتقل ہوجاتا ہے۔

ولا یشترط فیھا اللزوم الخارجی وھو کون الامر الخارجی بحیث یلزم من تحقق المسمیٰ فی الخارج کما ان اللزوم الذھنی ھو کون الامر الخارجی بحیث یلزم من تحقق المسمیٰ فی الذھن تحققہ فی الذھن شرط لان لو کان اللزوم الخارجی شرطا لم یتحقق دلالۃ الالتزام بدونہ واللازم باطل فالملزوم مثلہ اما الملازمۃ فلامتناع تحقق المشروط بدون الشرط واما بطلان اللازم فلان العدم کالعمیٰ یدل علی الملکۃ کالبصر دلالۃ التزامیۃ لانہ عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیرا مع المعاندۃ بینھما فی الخارج فان قلت البصر جزء مفہوم العمیٰ فلایکون دلالتہ علیہ بالالتزام بل بالتضمن فنقول العمیٰ عدم البصر لا العدم والبصر والعدم المضاف الی البصر یکون البصر خارجا عنہ والا لاجتمع فی العمیٰ البصر وعدمہ۔

ترجمہ اور اس میں لزوم خارجی شرط نہیں ہے۔ اور وہ (لزوم خارجی) امر خارجی کا اس طور پر ہونا کہ مسمیٰ (ذات) کے پائے جانے سے خارج میں اس کا تحقق خارج میں لازم آئے۔ جیسے لزوم ذہنی ہے۔ اور وہ (لزوم ذہنی) امر خارجی کا اس حیثیت سے ہونا کہ وہ ذہن میں ذات کے تحقق سے اس کا (لازم کا) تحقق ذہن میں لازم آنا شرط ہے۔ لانہ لو کان اللزوم الخارجی۔ کیوں کہ اگر لزوم خارجی شرط ہوتا تو دلالت التزامی بغیر اس کے متحقق نہ ہوتی۔ حالانکہ لازم باطل ہے پس ملزوم بھی

اس کی مثل ہے (یعنی باطل ہے)۔

اما الملازمۃ۔ بہرحال دونوں کا ایک دوسرے کے لئے لازم ہونا تو اس لئے کہ مشروط کا تحقق (پایا جانا) بغیر شرط کے ممتنع ہے۔ بہرحال لازم کا باطل ہونا تو اس وجہ سے کہ عدم جیسے عمٰی ملکہ پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے بصر وجودی چیز ہے جس کے آنکھ موجود ہوگی بصر کہا جاتا ہے۔ اور عمٰی عدمی ہے آنکھ نہ ہونے پر کہتے ہیں۔

دلالۃ التزامیۃ۔ دلالت التزامیہ کے طور پر۔ یعنی یہ دلالت التزامی ہے۔

فانہ عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیرا۔ کیوں کہ عمٰی نام ہے۔ بصر کے نہ ہونے کا۔ اس چیز سے جس کی شان بصیر ہونے کی ہے۔ تو عمٰی کے لئے بصر کا تصور لازم ہے۔ مگر دونوں کے درمیان خارج میں عناد پایا جاتا ہے۔

فان قلت البصر جزء مفہوم العمی۔ پس اگر تو اعتراض کرے، کہ بصر عمٰی کے لئے مفہوم کا جزو ہے۔ پس اس دلالت (یعنی عمٰی کی) اس پر (یعنی بصر پر) التزامی نہ ہوئی بلکہ تضمنی ہوئی۔

فنقول العمی عدم البصر۔ پس ہم جواب دیں گے کہ عمٰی نام عدم البصر کا ہے۔ نہ کہ عدم اور بصر کا۔ اور وہ عدم جو بصر کا مضاف ہے۔ اس میں بصر عمٰی سے خارج ہے۔ ورنہ البتہ عمٰی میں بصر اور اس کا عدم دونوں جمع ہو جائیں گے (اور یہ محال ہے۔)

تشریح قولہ والاشتراط دلالت التزامی میں جو لزوم پایا جاتا ہے۔ اس سے لزوم خارجی مراد نہیں ہے، یعنی دلالت التزامی کے لئے لزوم خارجی کی شرط نہیں ہے۔ ورنہ اس کے بغیر دلالت التزامی نہ پایا جانا چاہئے حالانکہ پائی جاتی ہے۔ جیسے عمٰی کی دلالت بصر پر دلالت التزامی ہے۔ مگر عمٰی اور بصر دونوں کے درمیان لزوم خارجی نہیں پایا جاتا۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ ان دونوں کے مابین خارج میں منافات پائی جاتی ہے۔

قولہ لانہ عدم البصر۔ عمٰی اور بصر کے مابین نسبت عدم و ملکہ کی پائی جاتی ہے۔ عمٰی عدمی ہے۔ اور بصر وجودی ہے۔ اس نسبت میں یہ شرط ہے کہ عدم میں ملکہ کی صلاحیت پائی جاتی ہو۔ یعنی وجود کی۔ مگر اس میں ذرا سی ترمیم ہے۔ اور وہ یہ کہ جس ذات میں عمٰی کی صفت پائی جاتی ہو۔ اس میں بصر کی بھی صلاحیت ہو۔ جیسے کوئی بینا نابینا ہو جائے یا اس کی نوع میں بصر کی صلاحیت ہو جیسے مادر زاد نابینا۔ یا اس کی جنس میں صلاحیت ہو۔ بچھو کی جنس قریب یعنی حیوان میں بصر کی صلاحیت ہے۔

فان قلت۔ اعتراض کا بیان یہ ہے کہ عمٰی کا مفہوم مرکب ہے کیونکہ عمٰی عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیرا کا نام ہے۔ اور بصر اس کا جزو ہے۔ لہذا البصر پر عمٰی کی دلالت تضمنی ہوئی۔ اور التزامی نہ ہوئی۔ اس لئے کہ بصر عمٰی کے مفہوم کا جزو ہے۔

قولہ فنقول۔ مذکورہ اعتراض نقل کرنے کے بعد شارح نے فنقول سے اس کا جواب دیا ہے۔

فرمایا۔ عمیٰ کا مفہوم عدم اور بصر دونوں کے مجموعہ کا نام نہیں ہے۔ تاکہ لازم آئے کہ بصر عمیٰ کا جزو ہے ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئیگا۔ بلکہ عمیٰ کا مفہوم عدم البصر ہے۔ یعنی وہ عدم جو بصر کا مضاف ہے۔ پس بصر عمیٰ کا جزو نہیں ہو سکتا بلکہ اس سے خارج ہے۔ اور اس کے لئے لازم ہے۔ پس عمیٰ کا تصور بغیر بصر کے ممکن نہیں ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ عمیٰ کے بغیر بصر کا وجود اور تحقق نہیں ہو سکتا ورنہ اجتماع نقیضیں لازم آئیگا۔

قال والمطابقة لاتستلزم التضمن كما في البسائط واما استلزامها الالتزام فغير متيقن لان وجود اللازم ذهنى لكل ماهية يلزم من تصورها تصوره غير معلوم وما قيل ان تصور كل ماهية يستلزم تصور انها ليست غيرها فممنوع ومن هذا تبين عدم استلزام التضمن الالتزام واما هما فلا يوجدان الامع المطابقة لاستحالة وجود التابع من حيث انه تابع بدون المتبوع اقول - اراد المصنف بيان نسب الدلالات الثلث بعضها مع بعض بالاستلزام وعدمه فالمطابقة لاتستلزم التضمن اى ليس متى تحققت المطابقة تحقق التضمن لجواز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى بسيط فيكون دلالته عليه مطابقة ولا تضمن ههنا لان المعنى البسيط لاجزء له واما استلزام المطابقة الالتزام فغير متيقن لان الالتزام يتوقف على ان يكون لمعنى اللفظ لازم بحيث يلزم من تصور المعنى تصوره وكون كل ماهية بحيث يوجد لها لازم كذلك غير معلوم لجواز ان يكون من الماهيات مالايستلزم شيئا كذلك فاذا كان اللفظ موضوعا لتلك الماهية لكان دلالته عليها مطابقة ولا التزام ههنا لانتفاء شرطه وهو اللزوم الذهنى

ترجمہ ماتن رح نے فرمایا۔ اور مطابقۃ تضمن کو مستلزم نہیں ہے۔ (کہ جہاں مطابقۃ پائی جائے وہاں تضمن بھی پائی جائے۔ مستلزم کے معنی ملزوم کے ہیں یعنی مطابقۃ ملزوم تضمن نہیں ہے کہ تضمن اس کے لئے لازم ہو۔) کما فی البسائط واما استلزامها الالتزام۔ بہر حال اس کا یعنی مطابقۃ کا) مستلزم ہونا۔ التزام کو تو غیر یقینی ہے۔ اس لئے کہ ہر ماہیت کے لئے ایسے لازم ذہنی کا ہونا کہ اس کے متصور سے (یعنی ماہیت کے تصور سے) اس کا تصور لازم ہو۔ معلوم نہیں ہے۔

وما قیل ان تصور کل ماهیة الخ۔ اور وہ جو کہا گیا ہے کہ ہر ماہیت کا تصور مستلزم اس بات کے تصور کو کہ اس کا غیر نہیں ہے۔ ممنوع ہے۔ (تسلیم نہیں ہے) اور اس سے ظاہر ہو گیا۔ تضمن کا مستلزم نہ ہونا التزام کو اور بہر حال وہ دونوں تو پس نہیں پائی جاتی مگر مطابقۃ کے ساتھ۔ اس لئے کہ محال ہے تابع کا وجود اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے بغیر متبوع کے۔

اقول اراد المصنف۔ میں کہتا ہوں کہ ماتن نے ارادہ فرمایا ہے۔ تینوں دلالتوں کی نسبت کے بیان کرنیکا۔ (یعنی ماتن نے اس جگہ مطابقۃ تضمن اور التزام تینوں کے مابین نسبت کو بیان کیا ہے) ایک

دوسرے کے ساتھ مستلزم ہونے اور نہ ہونے کے ساتھ۔
پس مطابقۃ مستلزم نہیں تضمن کو۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ جب مطابقۃ پائی جاتی ہے تو تضمن بھی پائی جائے۔ کیونکہ جائز ہے کہ لفظ معنی بسیط کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ پس ہوگی اس کی (لفظ کی) دلالت اس پر (معنی پر) مطابقۃ۔ اور نہیں ہے تضمن اس جگہ۔ اس لئے کہ معنی بسیط کے جز نہیں ہوتے۔ اور بہر حال مطابقت کا التزامی کو مستلزم ہونا تو بس غیر یقینی ہے۔ اس لئے کہ التزامی اس پر موقوف ہے کہ لفظ کے معنی کے لئے کوئی لازم ہو۔ اس طور پر کہ معنی کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے۔ دکون کل ماھیۃ بحیث۔ اور ہر ماہیت کا اس حیثیت سے ہونا کہ اس کے لئے لازم ماہیت بھی۔ تو وہ بھی معلوم نہیں ہے۔ کیوں کہ جائز ہے کہ کوئی ماہیت ایسی بھی ہو کہ جو کسی چیز کو مستلزم ہی نہ ہو (یعنی اس کا کوئی لازم نہ ہو) پس جب لفظ ایسی ماہیت کیلئے وضع کیا جائیگا تو اس کی دلالت ان معنی پر مطابقت ہوگی۔ اور التزام وہاں نہ ہوگا۔ اس کے شرط کے منتفی ہونے کی وجہ سے۔ اور وہ لزوم ذہنی ہے۔ (یعنی اس ماہیت کا کوئی لازم ہی نہیں)

تشریح ۱۷۱ قال المصنف الخ۔ تینوں دلالتوں کی تعریفات کو واضح کرنے کیلئے ماتن نے ان کے درمیان نسبت کا تذکرہ کیا ہے۔ تاکہ تینوں دلالتوں میں سے ہر ایک دلالت کی تعریف بالکل واضح ہو جائے۔ تینوں دلالتوں کے درمیان نسبت کی چھ صورتیں نکلتی ہیں۔
اول دلالت مطابقی کا تضمنی اور التزامی کو لازم ہونا۔ (۲) دلالت تضمنی کا مطابقی کے لئے لازم ہونا۔ (۳) دلالت تضمنی کا التزامی کے لئے لازم ہونا۔ (۴) دلالت التزامی کا تضمنی کو لازم ہونا۔ (۵) دلالت التزامی کا مطابقی کو لازم ہونا۔ (۶) دلالت التزامی کا مطابقت و تضمن دونوں کو لازم ہونا۔
ولیس معنی۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کوئی مطابقی تضمنی کو مستلزم نہیں ہے۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ جہاں مطابقی پائی جائے وہاں تضمنی بھی صادق آئے۔
اس کی دلیل یہ ہے کہ جب لفظ کسی معنی بسیط کے لئے وضع کیا جائے جیسے لفظ اللہ اور لفظ عقول مجردہ کہ ان کا موضوع لہٗ ذہناً خارجاً بسیط ہے۔ تو ایسے معانی پر لفظ کی دلالت مطابقت ہوگی۔ اور تضمنی نہ صادق آئے گی کیوں کہ یہاں اجزاء ہی نہیں اور تضمنی کے لئے اجزاء کا ہونا ضروری ہے۔
اسی دلیل سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ دلالت التزامی بھی دلالت تضمنی کو مستلزم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب معنی بسیط ہوں۔ اور اس کے لئے لازم ذہنی بھی ہوں۔ تو التزامی بھی پائی جائے گی مگر تضمنی نہ پائی جائیگی۔
قولہ فغیر متیقن الخ۔ آیا دلالت مطابقی دلالت التزامی کو مستلزم ہے یا نہیں تو اس کے متعلق شارح نے فرمایا۔ یہ یقینی نہیں ہے یعنی ہم کو اس کا علم یقینی نہیں ہے کیونکہ اس کے لئے دلالت التزامی کے لئے یہ ضروری ہے کہ معنی کے لئے کوئی لازم ایسا ہو کہ جیسے ہی معنی کا ذہن میں تصور حاصل ہو۔ لازم حضور

بھی ہو جائے۔ کیوں کہ ہر ماہیت کے لئے اس قسم کے لازم کا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔
اسی وجہ سے بعض علماء منطق کا یہ قول ہے کہ مطابقی کے لئے دلالت التزامی کا لازم ہونا یقینی نہیں ہے۔ یہ لزوم تو اس وقت ممکن ہے کہ جب ہر مفہوم کے لئے لازم ذہنی موجود ہو اور جب اس کے لازم پر دلالت ہوگی تو اس کے لازم کے لازم پر بھی دلالت ہوگی۔ اور سلسلۂ لزوم لاالی نہایۃ چلے اور مفہوم واحد کے لئے لوازم غیر متناہیہ کا ادراک دفعۃً واحدۃً لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ اس لئے جب لفظ وضع کیا جائے۔ اور اس کے لئے کوئی لازم ذہنی نہ ہو تو دلالت مطابقی پائی جائے گی۔ مگر التزامی نہ پائی جائے گی۔

وزعم الامام ان المطابقة مستلزمة للالتزام لان تصور کل ماهية يستلزم تصور لازم من لوازمها واقله انها ليست غيرها واللفظ اذا دل على الملزوم بالمطابقة دل على اللازم في التصور بالالتزام وجوابه انا لانم ان تصور کل ماهية يستلزم تصور انها ليست غيرها فكثيرا ما نتصور ماهيات الاشياء لم يخطر بالنا غيرها فضلا عن انها ليست غيرها ومن هذا تبين عدم استلزام التضمن الالتزام لانه كما لم يعلم وجود لازم ذهني لكل ماهية بسيطة لم يعلم ايضا وجود لازم ذهني لكل ماهية مركبة لجواز ان يكون من الماهيات المركبة ما لا يكون له لازم ذهني فاللفظ الموضوع بازائه دال على اجزائه بالتضمن دون الالتزام وفي عبارة المصنف تسامح فان اللازم مما ذكره ليس تبين عدم استلزام التضمن الالتزام بل عدم تبين استلزام التضمن الالتزام والفرق بينهما فظ۔

ترجمہ اور امام نے گمان کیا ہے کہ بیشک مطابقت مستلزم ہے التزامی کو اس لئے کہ ہر ماہیت کا تصور لازم کے تصور کو مستلزم ہے۔ ماہیت کے لوازم میں سے اور اسکا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ لیس وغیرہ ہو۔ (یعنی ماہیت کا غیر نہیں ہے بالفاظ دیگر غیر ماہیت کی نفی)
واللفظ اذا دل۔ اور لفظ جب ملزوم پر بالمطابقۃ دلالت کرے تو وہ بالالتزام لازم پر بھی دلالت کریگا
وجوابہ انا لانسلم۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ان تصور کل ماہیۃ یستلزم تصور انہا لیست غیرہا۔ کہ ماہیت کا ذہن میں آنا مستلزم ہو کہ اس ماہیت کا غیر نہیں ہے کیوں کہ اکثر وبیشتر ہم اشیاء کی ماہیات کا تصور کرتے ہیں۔ اور ہمارے قلب میں غیر کا خطرہ وخیال بھی نہیں گذرتا (یعنی غیر کا خیال بھی نہیں آتا) کجا یہ کہ اس کا غیر نہیں ہے۔
ومن ھذا تبین۔ اس سے ظاہر ہوگیا تضمن کا التزام کو مستلزم نہ ہونا۔ (یعنی یہ کہ دلالت تضمنی بھی دلالت التزامی کو مستلزم نہیں ہے۔ کہ جب بھی معنی کی دلالت جزپر ہو تو لازم پر بھی ہو۔) اس لئے

کہ جب ہر ماہیت بسیط کے لئے لازم ذہنی کا وجود لازم نہیں رہا۔ تو ماہیت مرکبہ کے لئے بھی لازم ذہنی کا نہ ہونا معلوم ہوگیا (کیوں کہ کل ماہیت کا ایک فرد ماہیت مرکبہ بھی ہے۔ اور دوسرا فرد ماہیت بسیط) لجواز ان یکون من الماهیات۔ کیوں کہ جائز ہے۔ ماہیت مرکبہ میں سے کوئی ماہیت ایسی بھی ہو جس کے لئے کوئی لازم ذہنی نہ ہو۔

فاللفظ موضوع بازائها۔ لہٰذا وہ لفظ جو اس کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے۔ وہ اس کے اجزاء پر بالتضمن دال تو ہے مگر بالالتزام دلالت کرنے والا نہیں ہے۔ (لفظ مرکب کی دلالت جس طرح معنی موضوع لہ پر ہے۔ اسی طرح اس کے جزء پر بھی ہے۔ مگر چونکہ اس کا کوئی لازم نہیں ہے۔ اس لئے خارج و لازم پر دلالت نہیں پائی گئی (کیونکہ یہ وہ ماہیت ہے جس کا کوئی لازم ہی نہیں ہے)

وفی عبارۃ المصنف تسامح۔ اور ماتن کی عبارت میں تسامح ہے کیوں کہ ماتن کے ذکر کردہ عبارت سے جو لازم آتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ تضمن کا التزام کو مستلزم نہ ہونا ظاہر ہے بلکہ (اس کی عبارت سے) تضمن کے التزام کو مستلزم ہونے پر عدم تبین ہے۔ (یعنی آیا التضمن التزام کو مستلزم نہیں ہے۔ یہ ظاہر ہے۔ اور ان دونوں عبارتوں کے درمیان (یا ان دونوں مفہوموں کے درمیان) فرق بالکل واضح ہے کہ مصنف کی عبارت اس مفہوم کو ادا نہیں کر سکی جو اس موقع پر کہنا چاہیئے تھا۔

تشریح وزعم الامام۔ امام سے امام رازی مراد ہیں۔ ان کا خیال یہ ہے کہ دلالت مطابقی۔ التزامی کو بالیقین مستلزم ہے۔ اس لئے کہ ہر ماہیت کے لئے کوئی نہ کوئی لازم ضروری ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی لازم نہ ہو۔ تو ادنیٰ درجہ لازم کا یہ تو ہوتا ہی ہے کہ اس معنی کا غیر نہیں ہے۔ اس لئے جب دلالت مطابقی پائی جائے نہ تو وہاں دلالت التزامی بھی پائی جائیگی۔

قولہ لان تصور کل ماهیۃ۔ اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہر ماہیت کے لئے غیر لازم کا سلب بمعنی اخص ہے بالمعنی الاعم نہیں ہے۔

قولہ وجوابہ۔ امام رازی کے خیال کا صحیح نہ ہونا۔ دو وجہ سے ہے۔ اول ہم کثرت سے ماہیات اشیاء کا تصور کرتے ہیں۔ مگر غیر کا خیال تک ہمارے ذہن میں نہیں آتا۔ پھر غیر کے سلب کا خیال کس طرح آجائے گا۔ اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو لازم آئیگا کہ ہر تصور تصدیق کو مستلزم ہے۔ اور یہ باطل ہے۔ کیوں کہ یہ وجدان کے خلاف ہے۔ نیز اس سے امور غیر متناہیہ کا واقعہ واحدۃ تصور لازم آئیگا۔ جیسا کہ آپ اوپر پڑھ چکے ہیں۔ کیونکہ ماہیت کا تصور ایک تصور ہے۔ اور لیس غیرہ تصدیق ہے اور یہ تصدیق ہے اس لئے تصورات پر مشتمل ہے تو تصورات ہی مستلزم تصدیق ہوگئے۔ اسی طرح تسلسل چلتا رہے گا۔ نیز بعض تصورات ایسے بھی ہوتے ہیں جن پر کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا چہ جائے کہ یہ حکم عائد کیا جائے کہ ان معانی کا غیر نہیں ہے۔

قولہ ومن هذا تبین الخ۔ یعنی چونکہ دلالت مطابقی التزامی کو مستلزم نہیں ہے۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ دلالت تضمنی بھی دلالت التزامی کو مستلزم نہیں ہے۔ اس لئے جس طرح یہ یقین نہیں ہے

کہ ہر ماہیت کے لئے لازم ذہنی ہو۔ اسی طرح ماہیت مرکبہ کے لئے بھی لازم ذہنی کا ہونا یقین سے معلوم نہیں ہے
قولہ وفیہ تسامح۔ ماتن نے کہا ہے۔ ومن ھذا تبین عدم استلزام التضمن الالتزام جس میں ماتن نے تضمن کے لئے التزام کے مستلزم ہونے کی نفی کی ہے۔ فرمایا کہ اس سے ظاہر ہوگیا کہ تضمن التزام کو مستلزم نہیں ہے۔ حالانکہ دلیل سے مستلزم ہونے کی ظہور کی نفی ثابت ہوتی ہے۔ یعنی یہ ثابت ہوتا ہے کہ ای من ھذا تبین عدم تبین استلزام التضمن الالتزام۔ یعنی یہ ظاہر ہوگیا کہ تضمن کے التزام کو مستلزم ہونا ظاہر نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ماتن کی عبارت سے عدم استلزام کا ظہور ہے۔ اور شارح کی عبارت سے عدم ظہور کا استلزام ہے۔ دونوں میں بڑا فرق ہے۔ فافہم۔

واما ھما ای التضمن والالتزام ومستلزمان للمطابقة لانھما لایوجدان الا معھا لانھما تابعان لھا والتابع من حیث انہ تابع لایوجد بدون المتبوع وانما قید بالحیثیة احترازا عن التابع الاعم کالحرارة للنار فانھا تابعة للنار وقد توجد بدونھا کما فی الشمس والحرکة اما من حیث انھا تابعة للنار فلا توجد الا معھا وفی ھذا البیان نظر لان التابع فی الصغری ان قید بالحیثیة منعناھا وان لم یقید بھا لم یتکرر الحد الاوسط نعم اللازم من المتقدمتین ان التضمن من حیث انہ تابع لایوجد بدون المطابقة وھو غیر النظر والمطلوب ان التضمن مطلقا لایوجد بدون المطابقة وھو غیر لازم۔

ترجمہ اور بہرحال دونوں یعنی تضمن اور التزام پس یہ دونوں مطابقت کو مستلزم ہیں اس لئے کہ یہ دونوں نہیں پائی جاتیں مگر اسی کے ساتھ (یعنی مطابقت کے ساتھ) اس لئے کہ یہ دونوں یعنی تضمن اور التزام اس کے تابع ہیں۔ والتابع من حیث انہ تابع اور تابع اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے نہیں پایا جاتا بغیر متبوع کے۔ اور بیشک مقید کیا ہے حیثیت کے ساتھ احتراز کرتے ہوئے تابع اعم سے جیسے حرارت نار کے لئے۔ پس وہ (حرارت) نار کے تابع ہے۔ اور کبھی اس کے علاوہ میں بھی پائی جاتی ہے جیسا کہ شمس میں۔ اور حرکت میں اما من حیث انھا تابع۔ بہرحال اس حیثیت سے کہ وہ نار کے تابع ہے۔ تو پس وہ نہیں پائی جاتی مگر نار کے ساتھ۔
وفی ھذا البیان نظر۔ اور اس بیان میں نظر ہے۔ اس لئے کہ تابع صغریٰ میں اگر حیثیت کے ساتھ مقید کر دیا جائے تو ہم منع وارد کریں گے اور اگر اس کے ساتھ مقید نہ کیا گیا تو حد اوسط مکرر نہیں ہوگی۔ پس نتیجہ مطلوب برآمد نہ ہوگا۔
ویمکن الایجاب۔ اور ممکن ہے کہ اس کا جواب دیا جائے کہ حیثیت کبریٰ میں اوسط کی قید نہیں

ہے بلکہ اس حکم قید کی ہے۔ جو کبریٰ میں پایا جاتا ہے۔ پس حد اوسط مکرر ہوگئی۔ ہاں دونوں مقدمات (صغریٰ وکبریٰ) سے لازم آتا ہے کہ تضمن اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے۔ بغیر مطابقت کے نہیں پائی جاتی ہے۔ اور یہ مطلوب (مقصود) نہیں ہے۔ بلکہ مطلوب یہ ہے کہ تضمن مطلقاً نہیں پائی جاتی بغیر مطابقہ کے۔ اور یہ دلیل کے لئے لازم نہیں ہے۔ (یعنی مطلق دلالت تضمن کا مطابقت کو لازم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

تشریح واما ھما۔ جہاں تک ان دونوں دلالتوں کا تعلق ہے۔ یعنی تضمن اور التزامی کا تو یہ دونوں مطابقت کو لازم ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں دلالتیں بالقصد نہیں ہوتیں بلکہ یہ ضمن مطابقت پائی جاتی ہیں۔ اس لئے یہ دونوں تابع ہیں۔ اور مطابقہ متبوع ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ تابع من حیث ہو تابع بغیر متبوع کے نہیں پایا جاتا۔ اس لئے ان دونوں کا تحقق کبھی بغیر متبوع کے ناممکن ہے اس استدلال کو منطقی استدلال سے یوں ادا کیا جاسکتا ہے۔ کہ ہما تابعان۔ والتابع من حیث ہو تابع لایوجد بدون المتبوع۔ فہما لایوجدان بدون المتبوع۔ اس میں اول قضیہ صغریٰ اور دوسری کبریٰ ہے۔ اور آخری قضیہ نتیجہ ہے۔ اور تابع اول میں محمول ہے۔ اور ثانی میں موضوع ہے اور یہی حد اوسط ہے۔ آخری قضیہ میں اس کو خارج کردیا گیا تو نتیجہ ہما لایوجدان بدون المتبوع نکل آیا۔

قولہ وانما قیدنا۔ شارح نے من حیث ہو تابع کہہ کر تابع اعم سے احتراز کیا ہے۔ اس لئے کہ تابع اعم بغیر متبوع کے پایا جاتا ہے۔ جیسے حرارت آگ کے تابع ہے۔ مگر سورج اور حرکت میں بھی پائی جاتی ہے۔

قولہ وفی ہذا البیان نظر ماتن کا قول التابع من حیث ہو تابع میں قید نہ تو تقییدی ہے۔ اور نہ تعلیل کے لئے۔ کیوں کہ تابع سے صرف مفہوم تابع مراد ہے۔ ذات تابع مراد نہیں ہے۔ اس لئے صاف بات ہے من حیث ہو تابع کی قید صرف اطلاق کے لئے ہے۔ اب اس کی دو صورتیں ہیں۔ اول اس کا لحاظ صغریٰ میں کیا گیا ہے۔ یا کبریٰ میں اگر اس کا لحاظ صغریٰ میں کیا گیا ہو۔ اور معنی یہ لئے گئے ہوں کہ تضمن کا مفہوم تابع ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ تضمنی کا نفس مفہوم ہے۔ اور یہ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ افراد تابع تضمنی ایک فرد ہے۔ نہ کہ تضمن کا نفس مفہوم۔ اور اگر حیثیت کی قید کا لحاظ کبریٰ میں کیا جائے تو حد اوسط مکرر نہ ہوگی اس لئے نتیجہ برآمد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ حد اوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں مذکور ہوتی ہے۔

قولہ ویمکن ان یجاب۔ جواب یہ ہے کہ ہم دوسری شق کو اختیار کرتے ہیں۔ یعنی حیثیت کی قید کبریٰ میں مانتے ہیں۔ مگر حد اوسط پھر بھی مکرر ہے۔ مکرر ہونے کی صورت یہ ہے کہ من حیث ہو تابع کا تعلق محکوم بہ کے ساتھ ہے۔ محکوم علیہ کے ساتھ نہیں ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ شارح کے کلام میں جو کبریٰ ہے۔ اس کی عبارت یہ ہے والتابع من حیث ہو تابع لایوجد بدون المتبوع۔ اس میں من حیث ہو تابع کا تعلق لایوجد سے ہے۔ محکوم علیہ (التابع) سے نہیں ہے۔ اس لئے اس تاویل کی بناء پر حد اوسط میں کوئی قید نہیں ہے۔ وہ جس طرح صغریٰ میں ہے۔ اسی طرح کبریٰ میں بھی ہے

تو حد اوسط مکرر ہوگئی۔ یعنی التضمن تابع وکل تابع لایوجد بدون المتبوع من حیث ھو تابع فالتضمن لایوجد بدون المتبوع۔ ترجمہ۔ تضمن تابع ہے اور ہر تابع بغیر متبوع کے نہیں پایا جاتا اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے پس نتیجہ یہ ہے کہ تضمن بغیر متبوع کے نہیں پائی جائے گی۔ اور متبوع دلالت مطابقی ہے۔
اعتراض:۔ من حیث ہو تابع کو شارح نے محکوم بہ کے لئے قید بنایا ہے ہو سکتا ہے یہ محکوم علیہ کی قید ہو۔

الجواب:۔ یہ ناممکن ہے۔ اس لئے کہ محکوم علیہ کا جز بنانے میں عبارت یہ ہو جائیگی کہ التابع من حیث ہو التابع۔ اب اس تابع سے مراد مفہوم تابع ہے۔ یا تابع کی ذات مراد ہے۔ اول صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تابع بحیثیت مفہوم تابع ہونے کے متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ یعنی تابع کا مفہوم متبوع کے بغیر پایا نہیں جاتا۔ اس صورت میں یہ قضیہ طبعیہ بن جائیگا۔ کلیہ نہ رہے گا۔ حالانکہ شکل اول کے لئے کبریٰ کا کلیہ ہونا شرط ہے۔
اور اگر من حیث و تابع کی قید کو ذات تابع کی صفت بنایا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ تابع کی ذات اس وصف کے ساتھ کہ وہ تابع ہونے کے ساتھ متصف ہے۔ بغیر متبوع کے نہیں پائی جاتی تو مطلب یہ ہوگا ذات تابع کی علت بیان کی گئی ہے۔ تو شئی کو مقید کرنا بالقید لنفسہ لازم آئیگا۔ اور یہ باطل ہے۔ ان اشکالات سے بچنے کی صورت یہی ہے کہ حیثیت کا تعلق محکوم بہ سے ہے۔ محکوم علیہ سے نہیں ہے۔
سوال یہ ہے کہ تضمن اور التزام مطلقا بغیر مطابقت کے نہیں پائی جاتیں۔ یا اس وجہ سے کہ یا اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہونے کے ساتھ متصف ہیں۔ دعویٰ یہ کیا گیا تھا کہ یہ دونوں مطلقا بغیر مطابقت کے نہیں پائی جاتیں۔ اور یہاں تابع ہونے کے وصف کے ساتھ مقید ہونے کا حکم بیان کیا گیا ہے۔
الجواب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تابع ہونا ان دونوں کے لئے لازم ذات اور بہ تقاضائے ذات ہے۔ جو ان سے کبھی جدا نہیں ہو سکتا۔ اس لئے یہ اگرچہ قید ہے مگر ذات کے حکم میں ہے وغیرہ۔

قال والدال بالمطابقۃ ان قصد بجزئہ الدلالۃ علی جزء معناہ فھو المرکب کرامی الحجارۃ والا فھو المفرد۔ اقول اللفظ الدال علی المعنی بالمطابقۃ اما ان یقصد بجزء منہ الدلالۃ علی جزء معناہ اولا یقصد فان قصد بجز منہ الدلالۃ علی جزء معناہ فھو المرکب کرامی الحجارۃ فان الرامی مقصود منہ الدلالۃ علی رامی منسوب الی موضوع ما والحجارۃ مقصود منہ الدلالۃ علی الجسم المعین ومجموع المعنیین معنی رامی الحجارۃ۔

ترجمہ | ماتن نے فرمایا۔ وہ لفظ جو بالمطابقہ معنی پر دال ہے۔ اگر ارادہ کیا جائے اس لفظ

کے جزسے دلالت کا معنی کے جز پر تو پس وہ مرکب ہے ورنہ پس وہ مفرد ہے۔

اقول اللفظ الدال۔ میں کہتا ہوں۔ وہ لفظ جو بالمطابقت معنی پر دلالت کرتا ہے۔ یا ارادہ کیا گیا ہے۔ اس کے جز سے دلالت کرنیکا معنی کے جزو پر یا ارادہ نہیں کیا گیا ہے۔ پس اگر ارادہ کیا گیا ہے اس سے دلالت کرنے کا اس کے معنی کے جزو پر تو وہ مرکب ہے جیسے رامی الحجارۃ (پتھر پھینکنے والا) فان الرامی مقصود منہ۔ پس رامی سے ارادہ کیا گیا ہے دلالت کا اس رمی پر جو کسی موضوع (ذات) کی جانب منسوب ہے۔ اور الحجارۃ سے مقصود متعین جسم (پتھر پر دلالت ہے) اور ان دونوں معانی کا مجموعہ رامی الحجارۃ کے معنی ہیں۔

تشریح شارح نے دعوی کو اثبات ونفی کے درمیان دائر کرنے کی غرض سے اما ان یقصد بجزئہ الدلالۃ اولا یقصد کہا ہے۔ اس سے ان کا مقصد یہ ہے کہ لفظ کا مفرد اور مرکب میں منحصر ہونا حصر عقلی ہے۔ اور اللفظ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مفرد اور مرکب کا مقسم لفظ ہے۔ اس لئے کہ دوال اربعہ مفرد ہوتے ہیں نہ کہ مرکب۔ حاصل یہ ہے کہ لفظ دال بالمطابقۃ کی دو صورتیں ہیں۔ اس کے جز کی دلالت معنی کے جز پر مقصود ہوگی یا مقصود نہ ہوگی۔ اول مرکب اور ثانی مفرد ہے۔

قولہ کرامی الحجارۃ۔ سوال اس میں رامی ایک لفظ موضوع ہے۔ اور الحجارۃ دوسرا لفظ موضوع ہے۔ جس میں دو وضع پائی گئیں تو ان دونوں میں سے کس وضع کی وجہ سے اس کو مطابقی کہا جائے

الجواب۔ دلالت مطابقی کی تعریف میں دلالت سے عام دلالت مراد ہے۔ واحد ہو جیسے لفظ انسان وضع کیا گیا ہے۔ حیوان ناطق کے لئے یا لفظ بجائے واحد کے متعدد ہوں جیسے رامی الحجارۃ اور مجموعہ معنیین مراد ہو تو مجموعہ معنی کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ اس لئے مطابقت پائی گئی۔

بحث افراد و ترکیب۔ سوال یہ ہے کہ افراد اور ترکیب لفظ کی صفت ہے۔ یا معنی کی تو اہل عربیہ لفظ کی صفت مانتے ہیں۔ اور مناطقہ معنی کی۔ مگر یہ اختلاف محض لفظی ہے۔ کیونکہ اہل عربیہ دال کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور مناطقہ مدلول کا۔

بعض نے مفرد اور مرکب کی تعریف میں قصد کا اعتبار نہیں کیا۔ اور تعریف اس طرح کی ہے کہ اگر لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت کرتا ہے تو وہ مرکب ہے ورنہ مفرد ہے۔ مگر قصد کا اعتبار کرنا ضروری ہے ورنہ مرکبات علمیہ جیسے عبد اللہ تابط شرا وغیرہ پر مرکب کی تعریف صادق آئے گی۔ حالانکہ وہ علمیت کی حالت میں مفرد ہیں۔

فلابد ان یکون اللفظ جزء ان یکون لجزئہ دلالۃ علی معنی وان یکون ذلک المعنی جزء المعنی المقصود من اللفظ وان یکون دلالۃ جزء اللفظ علی جزء المعنی المقصود مقصودۃ فیخرج عن الحد ما لا یکون لہ

جزء اصلاً کہمزۃ الاستفہام ومایکون لہ جزء لکن الدلالۃ لہ علی معنی کزید ومایکون لہ جزء دال علی المعنی لکن ذلک المعنی لایکون جزء المعنی المقصود کعبد اللہ علما فان لہ جزء کعبد دالا علی معنی وھو العبودیۃ لکنہ لیس جزء المعنی المقصود ای ذات المشخص ومایکون لہ جزء دال علی جزء المعنی المقصود ولکن لایکون دلالتہ مقصودۃ کالحیوان الناطق اذا سمی بہ شخص انسانی فان معناہ م الماھیۃ الانسانیۃ مع التشخص و الماھیۃ الانسانیۃ مجموع مفہومی الحیوان و الناطق فالحیوان مثلا الذی ھو جزء اللفظ دال علی جزء المعنی المقصود الذی ھو الشخص الانسانی لانہ دال علی مفہوم الحیوان ومفہوم الحیوان جزء الماھیۃ الانسانیۃ وھی جزء لمعنی اللفظ المقصود لکن دلالۃ الحیوان علی مفہوم لیست بمقصودۃ فی حال العلمیۃ بل لیس المقصود من الحیوان الناطق الا الذات المشخصۃ ۔

ترجمہ پس ضروری ہے کہ لفظ کے جزء ہوں ۔ اور یہ کہ اس کے جزء کے لئے معنی پر دلالت ہو اور یہ کہ لفظ کے یہ معنی معنی مقصود کے جزء ہوں ۔ اور یہ کہ جزء لفظ کی دلالت معنی مقصود کے جزء پر بھی مقصود ہو ۔

فیخرج عن الحد ۔ پس (ان قیود کی وجہ سے) تعریف سے وہ لفظ خارج ہو جائیں جن کے بالکل جزء نہ ہوں ۔ جیسے ہمزہ استفہام یا لفظ کے جزء تو ہوں مگر اس کی دلالت معنی پر نہ ہوں جیسے زید اور وہ لفظ کی جس کے جزء ہوں ۔ اور معنی پر دلالت کرنے والے بھی ہوں ۔ لیکن یہ معنی معنی مقصود کے جزء نہ ہوں جیسے عَلَم کی حالت میں لفظ عبد اللہ اس لئے کہ اس کے جزو ہیں جیسے عبد جو ایک معنی پر دال ہے ۔ اور وہ عبودیت (بندگی) ہے ۔ مگر معنی مقصود کا جزء نہیں ہے ۔ اس لئے کہ معنی مقصود ذات عبد اللہ ہے ۔

ومایکون لہ جزء دال علی الجزء المعنی المقصود ۔ اور وہ لفظ کہ جس کے جزء ہوں ۔ اور معنی مقصود پر دال بھی ہوں ۔ مگر اس کی دلالت مقصود نہ ہو جیسے الحیوان الناطق ۔ جب حیوان ناطق کسی انسان شخص کا نام رکھدیا جائے ۔ کیوں کہ حیوان ناطق کے معنی اس صورت میں نام رکھدینے کی صورت میں ماہیت انسانی مع التشخص ہوں گے ۔ اور ماہیت انسانیہ حیوان اور ناطق دونوں کے مفہوموں کا مجموعہ ہے پس مثلا حیوان جو کہ اس جگہ جزء لفظ ہے ۔ معنی مقصود کے جزء پر دال ہے ۔ جو کہ شخص انسانی ہے کہ کیوں کہ وہ حیوان کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے ۔ اور مفہوم حیوان ماہیت انسانیہ کا جزء ہے ۔ اور وہ لفظ کے معنی مقصود کا جزء ہے ۔

لکن دلالۃ الحیوان علی مفہومہ ۔ مگر حیوان کی دلالت اپنے مفہوم پر علمیت کی حالت میں مقصود

نہیں ہے۔ بلکہ الحیوان الناطق سے نہیں ہے۔ مقصود مگر ذات مشخص متعین۔

تشریح مرکب کی تعریف میں شارح نے جن چار قیود کا ذکر کیا ہے۔ ان کے لحاظ سے مرکب میں چار امور ضروری ہیں اول لفظ کے جزء ہوں۔ دوم جزء لفظ جزء معنی پر دلالت بھی کرتا ہو۔ سوم معنی مدلول لفظ معنی مقصود کا جزء ہوں۔ چہارم لفظ کے جزء کی دلالت معنی مقصود کے جزء پر مقصود بھی ہو۔ جب یہ چار امور (شرائط) پائیں جائیں گے تب ہی لفظ پر مرکب کی تعریف صادق آئے گی۔ اور اگر ان قیود اربعہ میں سے کوئی قید نہ پائی گئی تو اس پر مرکب کی تعریف صادق آئے گی۔ قیود نفی۔ مثلاً لفظ میں جزء ہی نہ ہوں جیسے ہمزہ استفہام یا جزء تو ہوں مگر معنی مقصود کے جزء پر دلالت نہ کرتا ہو۔ جیسے زید۔ یا جزء بھی ہوں اور معنی مقصود پر دلالت بھی کرتا ہو۔ مگر معنی مقصود کے جزء پر دلالت نہ ہو جیسے عبداللہ بحالت علم یا تینوں شرطیں موجود ہوں۔ مگر دلالت ہی مقصود نہ ہو۔ جیسے حیوان ناطق جب کسی خاص آدمی کا ہی نام (حیوان ناطق رکھدیا جائے۔ مذکورہ چار صورتوں میں لفظ مفرد کہلائیگا۔

والا ای وان لم یقصد بجزء منہ الدلالۃ علی جزء معناہ فھو المفرد سواء لم یکن لہ جزء او کان لہ جزء و لم یدل علی معنی او کان بہ جزء دال علی معنی ولا یکون ذلک المعنی جزء المعنی المقصود من اللفظ کعبد اللہ وکان لہ جزء دال علی جزء المعنی المقصود ولکن لم یکن دلالتہ مقصودۃ نحد المفرد یتناول الالفاظ الاربعۃ فان قلت المفرد مقدم علی المرکب طبعا فلم اخرہ وضعا ومخالفۃ الوضع الطبع فی قوۃ الخطأ عند المحصلین فنقول للمفرد والمرکب اعتباران احدھما بحسب الذات وھو ما صدق علیہ المفرد من زید وعمرو وغیرھما وثانیھما بحسب المفہوم وھو ما وضع اللفظ بازائہ کالکاتب مثلا فان لہ مفہوم ما وھو شیٔ لہ الکتابۃ وذاتا وھو ما صدق علیہ الکاتب من افراد الانسان فان عنیتم بقولکم المفرد مقدم علی المرکب طبعا ان ذات المفرد مقدم علی ذات المرکب فمسلم ولکن تاخیرہ ھھنا فی التعریف والتعریف لیس بحسب الذات بحسب المفہوم وان عنیتم بہ ان مفہوم المفرد مقدم علی مفہوم المرکب فممنوع فان القیود فی مفہوم المرکب وجودیۃ فی مفہوم المفرد عدمیۃ والوجود فی التصور سابق علی العدم فلذا اخر المفرد فی التعریف وقدمہ فی الاقسام والاحکام لانھا بحسب الذات۔

ترجمہ ورنہ یعنی اگر لفظ کے جزء سے دلالت کا ارادہ نہ کیا جائے اس کے معنی کے جزء پر

تو پس وہ مفرد ہے۔ برابر ہے کہ اس کے لئے جزء نہ ہوں یا جزء ہو مگر معنی پر دلالت نہ کرتا ہو۔ یا اس کے لئے ایسا جزء ہو جو معنی پر دال ہو مگر یہ معنی معنی مقصود کا جزء نہ ہوں جیسے عبد اللہ علم کی حالت میں یا لفظ کے جزء ہوں۔ اور معنی مقصود کے جزء پر دال بھی ہوں مگر دلالت مقصود نہ ہو۔

فحد المفرد یتناول۔ پس مفرد کی تعریف چاروں الفاظ کو شامل ہے۔ یعنی یہ چاروں مفرد ہیں) فان قلت المفرد مقدم الخ۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ مفرد طبعاً مرکب پر مقدم ہوتی ہے۔ تو وضع میں اس کو مؤخر کیوں کیا اور وضع کا طبع کے مخالف ہونا محصلین (مناطقہ) کے نزدیک خطاء کے درجہ میں ہے۔

فنقول المفرد۔ پس ہم جواب دیں گے کہ مرکب کے دو اعتبار ہیں اول ان میں سے باعتبار ذات کے ہے۔ اور وہ ماصدق علیہ المفرد ہے۔ (یعنی وہ لفظ جس پر مفرد صادق آئے) جیسے زید عمر وغیرہ اور دوسرا اعتبار بحسب المفہوم ہے۔ اور وہ ماوضع اللفظ بازائہ ہے۔ (یعنی لفظ جس کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہو۔ جیسے کاتب۔ کیوں کہ اس کا ایک مفہوم ہے کہ کاتب ایک شئ ہے۔ جس کے لئے کتابت ثابت ہے۔ اور دوسرا اعتبار ذات کا ہے۔ اور وہ ماصدق علیہ الکاتب ہے۔ (یعنی وہ ذات جس پر کاتب صادق آتا ہے۔) انسان کے افراد میں سے ہے۔

فان عنیتم بقولکم۔ پس اگر تم نے اپنے قول المفرد مقدم علی المرکب طبعاً (یعنی مفرد طبعاً مرکب پر مقدم ہے۔) سے مراد لیا ہے کہ ذات مفرد مقدم ہے۔ (ا) مرکب پر تو مسلم ہے لیکن اس جگہ تاخیر صرف تعریف میں واقع ہوئی ہے۔ اور تعریف بحسب الذات نہیں ہے۔ بلکہ بحسب المفہوم ہے۔

وان عنیتم بہ ان مفہوم۔ اور اگر اس سے تم نے مراد لیا کہ مفہوم مفرد مرکب پر مقدم ہے تو یہ ممنوع (غیر مسلم) ہے۔ اس لئے کہ مرکب کی تعریف میں جتنی قیدیں ہیں سب وجودی ہیں۔ اور مفرد کے مفہوم میں سب عدمی ہے۔ اور تصور میں وجود مقدم ہے عدم پر۔ اسی لئے مصنف نے تعریف میں مرکب کو مقدم ذکر کیا ہے۔

وقدمہ فی الاقسام۔ مگر قسموں کے بیان کرنے میں یعنی تقسیم میں مفرد کو مرکب پر مقدم ذکر کیا ہے۔ اور احکام میں بھی اس لئے کہ وہ (یعنی اقسام و احکام) بحسب الذات ہیں (باعتبار مفہوم مفرد کے نہیں ہیں۔

تشریح قولہ فان قلت الخ اعتراض طبعی ترتیب یہ ہے کہ مفرد مقدم اور مرکب اس سے بعد میں ہے کیوں کہ مفرد مرکب کا جزء ہوتا ہے۔ اور جزء کل پر مقدم ہوا کرتا ہے۔ مگر ماتن نے تعریف میں مفرد کو مؤخر اور مرکب کو مقدم ذکر کیا ہے۔ اگر مفرد کو پہلے اور مرکب کو اس کے بعد ذکر کرتے تو طبع وضع میں مطابقت ہو جاتی۔ اور اہل منطق اس قسم کی فرد گذاشتوں

کو خطار میں شمار کرتے ہیں۔

الجواب:۔ شارح نے اعتراض نقل کرکے اس کا جواب قولہ للمفرد اعتباران۔ مفرد کے دو اعتبار ہیں۔ ایک باعتبار ذات کے۔ اور دوسرے باعتبار مفہوم کے۔ چونکہ تعریف بالمفہوم ہوتی ہے۔ اس لئے مرکب کی تعریف پہلے ذکر کرنے سے مفہوم مرکب کا تقدم مفہوم مقدم پر لازم آیا۔ اب اگر تم یہ کہو کہ مفرد مقدم ہے مرکب پر باعتبار مفہوم کے تو یہ تسلیم نہیں ہے۔ بلکہ ممکن ہے کہ ایک چیز بالذات مقدم اور بالمفہوم مؤخر ہو۔ اور اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ مفرد بالذات مقدم ہے۔ لہذا اس کو مقدم ذکر کرنا چاہئے تھا۔ تو اس جگہ تقدم تعریف میں کی گئی ہے۔ اور تعریف مفہوم کی ہوتی ہے۔ لہذا تقدیم مرکب فی التعریف لازم آئی تو اس کی دراصل وجہ یہ ہے کہ مرکب کی تعریف میں جو قیود ہیں وہ وجودی ہیں۔ اور مفرد کی تعریف میں جو قیود ہیں وہ عدمی ہیں۔ اور وجودی عدمی سے مقدم ہے۔ اسی لئے تعریف میں مرکب کو اور تقسیم میں مفرد کو مقدم ذکر کیا ہے۔ اس میں وضع وطبع میں ناموافقت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

وانما اعتبر فی المقسم دلالۃ المطابقۃ لا التضمن والالتزام لان المعتبر فی ترکیب اللفظ وافرادہ علی جزء معناہ المطابقی وعدم دلالتہ علیہ لا دلالۃ جزء معناہ التضمنی اوالالتزامی وعدم دلالتہ علیہ فانہ لو اعتبر التضمن اوالالتزام فی الترکیب والافراد لزم ان یکون اللفظ المرکب من لفظین موضوعین لمعنیین بسیطین مفرد العدم دلالۃ جزء اللفظ علی جزء المعنی التضمنی اذ لاجزء لہ وان یکون اللفظ المرکب من اللفظین الموضوعین بازاء معنی لہ لازم ذہنی بسیط مفردا لان شیئا من جزئی اللفظ لا دلالۃ لہ علی جزء المعنی الالتزامی۔

ترجمہ اور بیشک مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا گیا ہے۔ تضمنی و التزام کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ اس لئے کہ لفظ کے مرکب اور مفرد ہونے میں لفظ کے جزء کی دلالت اس کے معناء مطابقی کے لحاظ سے ہے۔ اور لفظ کے جزء کی دلالت نہ کرنے پر ہے۔ (یعنی جزء لفظ جزء معنائے مطابقی پر دلالت کرتا ہے۔ یا نہیں اسی پر مفرد و مرکب کی تقسیم کا مدار ہے)۔

لا دلالۃ جزء معناہ۔ نہ کہ لفظ کے جزء کی دلالت کا معنی کے جزء پر یا اس کے معنی التزامی پر۔ اور اس کے دلالت نہ کرنے پر۔ (لفظ کا جزء معنی کے جزء پر یا لفظ اپنے معنی خارجی لازمی پر دال ہے۔ یا دال نہیں ہے۔ افراد و ترکیب کا مدار اس پر نہیں ہے)۔

فانہ لو اعتبر۔ کیونکہ اگر تضمن اور التزام کا اعتبار ترکیب افراد میں کرلیا جائے۔ تو لازم آئیگا کہ وہ لفظ جو ایسے لفظوں سے مرکب ہو جو دونوں دو معنی بسیط کے لئے موضوع ہوں وہ مفرد ہو۔ لفظ

کے جزء کے دلالت نہ کرنیکی وجہ سے معنی تضمنی کے جزء پر۔ اس لئے کہ اس کے جزء ہی نہیں ہے۔ وان یکون اللفظ المرکب۔ اور یہ بھی لازم آتا کہ وہ لفظ جو مرکب ہو ایسے دو لفظوں سے کہ جو وضع کیا گیا ہو ایسے معنی کے مقابلہ میں کہ جس کے لئے لازم ذہنی بسیط ہو۔ تو وہ لفظ مفرد ہو۔ کیونکہ لفظ کے دونوں جزؤں میں سے کسی کی دلالت معنی التزامی کے جزء پر نہیں ہوتی۔

تشریح انما اعتبر فی المقسم۔ سوال یہ ہے کہ تقسیم مطابقہ تضمن۔ التزام تینوں کے لحاظ سے ہے۔ یا صرف مطابقہ کے اعتبار سے کی گئی ہے۔ مصنف کی عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ اول ماتن نے مقسم میں صرف مطابقت کا لحاظ کیا ہے۔ مطلق دلالت کا لحاظ نہیں کیا۔ جس میں تینوں دلالتیں یعنی مطابقہ۔ تضمن اور التزام شامل ہوتیں۔

دوم تقسیم میں صرف مطابقی کا اعتبار کیا ہے۔ صرف تضمن یا صرف التزامی کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ دوسری صورت غلط ہے۔ کیوں کہ تابع کی تقسیم ہو۔ اور متبوع کی نہ ہو بالکل غلط ہے۔ جبکہ مطابقی متبوع اور تضمن والتزام دونوں اس کی تابع ہیں۔ دوسری خرابی یہ بھی لازم آئے گی۔ تقسیم افراد اور ترکیب کا تحقق صرف الفاظ مجازی میں پایا جائے۔ اور وہ الفاظ جو اپنے موضوع لہٗ میں استعمال کئے جاتے ہیں ان میں افراد و ترکیب کا تحقق نہ ہو۔ حالانکہ یہ غلط ہے۔ لہٰذا شارح کی عبارت کا پہلا مطلب متعین ہے وہ یہ کہ تقسیم میں انہوں نے دلالت مطابقی کا اعتبار کیا ہے۔ تضمن والتزام کا لحاظ نہیں کیا ہے۔

مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار اس لئے کیا گیا ہے کہ لفظ کے مرکب و مفرد ہونے میں جزء لفظ جزء معنی مطابقی پر دلالت کرنا ہی معتبر ہے ورنہ ایسا لفظ جو دو ایسے لفظوں سے مرکب ہو جو معنی بسیط کے لئے وضع کئے گئے ہوں۔ ان کا مفرد ہونا لازم آئیگا۔ کیوں کہ جب موضوع لہٗ بسیط ہوں گے تو اس کے جزء نہ ہوں گے تو لفظ کا جزء معنی تضمنی کے جزء پر دلالت نہ کریگا۔ حالانکہ عرف میں ایسے مرکب کو مرکب ہی کہا جاتا ہے ایسے ہی وہ لفظ جو دو لفظوں سے مرکب ہو۔ اور وہ ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ جس کے لئے لازم ذہنی بسیط ہو۔ وہ بھی مفرد ہو جائے۔ کیوں کہ یہاں بھی جزء لفظ کی دلالت جزء معنی التزامی پر نہیں ہے۔ حالانکہ مرکب یہ بھی ہے۔

وفیه نظر لان غایة مافی الباب ان یکون اللفظ بالقیاس الی المعنی المطابقی مرکبا و بالقیاس الی المعنی التضمنی او الالتزامی مفردًا ولھا جاز ان یکون اللفظ باعتبار معنیین مطابقیین مفردًا و مرکبا کما فی عبد الله لان مدلوله المطابقی قبل العلمیة یکون مرکبا و بعدها یکون مفردًا فلم لایجوز ذلك باعتبار المعنی المطابقی والمعنی التضمنی او الالتزامی۔

ترجمہ اور اس امر میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ یہاں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہو۔ اور معنی تضمنی والتزامی کے اعتبار سے مفرد ہو۔ ولہذا جاز اور جب کہ جائز ہے ایک لفظ اپنے دو معانی مطابقیہ کے اعتبار سے مفرد ہو یا مرکب ہو جیسے لفظ عبد اللہ میں لان مدلولہ المطابقی۔ کیوں کہ اس کا مدلول مطابقی علمیت سے پہلے مرکب تھا۔ اور علمیت کے بعد مفرد بن گیا۔ فلم لا یجوز ذلك۔ تو پھر یہ کیوں نہیں جائز ہے۔ کہ ایسا معنی مطابقی وتضمنی والتزامی کے لحاظ سے بھی ہو جائے۔ (کہ مطابقت کے لحاظ سے مفرد۔ اور ان دونوں کے لحاظ سے مرکب یا اس کا عکس ہو جائے

تشریح قولہ فیہ نظر۔ تقسیم میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا گیا ہے۔ بقیہ دونوں کا لحاظ نہیں کیا گیا۔ اس پر اعتراض ہے۔

اعتراض:۔ اگر کوئی لفظ مرکب ہو اور معنی مطابقی پر دلالت کرتا ہو۔ اس لفظ پر اگر معنی تضمنی یا التزامی کے لحاظ سے مفرد کی تعریف صادق آجائے۔ تو اس میں مفرد اور مرکب ہونا دو اعتبار سے جمع ہو جائیں گے۔ یعنی یہ کہ لفظ اپنے معنائے مطابقی کی حیثیت سے مرکب ہے۔ مگر معنی تضمنی یا معنی التزامی کے لحاظ سے وہی لفظ مفرد ہے مگر اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ تاکہ مقسم میں مطابقی کا لحاظ ضروری ہو۔ کیوں کہ ممکن ہے کہ ایک لفظ دو مطابقی معنی کے لحاظ سے مفرد اور مرکب ہو مثلاً لفظ عبد اللہ۔

الجواب:۔ لفظ عبد اللہ کا دو مطابقی معنی کے اعتبار سے مرکب اور مفرد ہونا ایک حالت اور ایک وقت میں نہیں ہے۔ بلکہ دو حالتوں میں ہے۔ یعنی علم ہونے سے پہلے اور علم ہونے کے بعد اس لئے امتیاز ہو گیا۔

اس کے برخلاف ایک ہی لفظ معنی مطابقی کے لحاظ سے مرکب ہو۔ اور معنی تضمنی اور التزامی کے اعتبار سے مفرد ہو۔ جس میں ایک حالت اور ایک وقت میں ایک وضع کے اعتبار سے مفرد اور مرکب ہونا لازم آتا ہے۔ جس میں التباس کا احتمال پایا جاتا ہے۔

فالاولى ان يقال الافراد والتركيب بالنسبة الى المعنى التضمنى او الالتزامى لا يتحقق الا اذا تحقق بالنسبة الى المعنى المطابقى اما فى التضمنى فلانه متى دل جزء اللفظ على جزء معناه التضمنى دل على معناه المطابقى لان المعنى التضمنى جزء المعنى المطابقى وجزء الجزء جزء واما فى الالتزام فلانه متى دل جزء اللفظ على جزء معناه الالتزامى بالالتزام فقد دل على جزء المعنى المطابقى بالمطابقة لامتناع تحقق الالتزام بدون المطابقة وقد يتحقق الافراد والتركيب بالنسبة الى المعنى المطابقى لا بالنسبة الى المعنى التضمنى او الالتزامى كما فى المثالين المذكورين فلهذا خصص القسمة الى الافراد والتركيب بالمطابقة الا ان هذا الوجه يفيد اولوية اعتبار المطابقة فى القسمة

والوجه الاول ان تم یفید وجوب اعتبار المطابقة فی القسمة ۔

ترجمہ پس بہتر یہ ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ افراد اور ترکیب (لفظ میں) معنی تضمنی یا التزامی کی نسبت متحقق نہیں ہوتا۔ لیکن جب معنی مطابقی کے اعتبار سے متحقق ہو جائے۔ بہر حال تضمنی میں (معنی مطابقی کے بعد متحقق ہوتے ہیں) تو اس لئے کہ جب جزء لفظ جزء معنی پر دلالت کریگا۔ تو معنی مطابقی پر بھی دلالت کرے گا۔ کیوں کہ معنی تضمنی معنی مطابقی کا جزو ہیں۔ اور جزو کا جزو جزو ہوا کرتا ہے۔ واماقی الالتزام اور بہر حال دلالت التزامی میں (دلالت معنی مطابقی کے بعد ہوتی ہے۔) تو اس لئے کہ جب جزء لفظ جزء معنائے التزامی پر دلالت کریگا تو جزء معنائے مطابقی پر بالمطابقۃ دلالت کرے گا۔ کیوں کہ التزام کا متحقق ہونا بغیر مطابقت کے محال ہے۔

وقد یتحقق الافراد والترکیب ۔ اور کبھی افراد اور ترکیب متحقق ہوتی ہے۔ باعتبار معنی مطابقی کے۔ نہ کہ باعتبار معنی تضمنی کے یا التزامی کے۔ جیسا کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں۔ اسی لئے تقسیم کو خاص کیا ہے۔ افراد اور ترکیب کی جانب مطابقۃ کے ساتھ لیکن یہ وجہ باعتبار مطابقۃ کے اولی ہونے کا فائدہ دیتی ہے۔ تقسیم کے بارے میں اور وجہ اول اگر تام ہو جائے تو فائدہ دیتی ہے وجوب کا تقسیم میں مطابقۃ کا اعتبار کرنے کے لئے (یعنی پہلی وجہ اگر تام ہو جائے تو اس کا فائدہ یہ ہے کہ تقسیم باعتبار مطابقۃ کے واجب ہے۔ اور دوسری وجہ سے صرف اولی ہونا ثابت ہوتا ہے۔)

تشریح فالاولی ۔ افراد اور ترکیب لفظ میں باعتبار دلالت مطابقی معتبر ہونے کی یہ دوسری توجیہ ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ جب معنی تضمنی یا التزامی کے لحاظ سے لفظ میں ترکیب پائی جائے گی۔ تو معنی مطابقی کے لحاظ سے بدرجہ اولی پائی جائے گی۔ مگر اس کا عکس نہیں ہے۔ کیوں کہ بسا اوقات لفظ معنی مطابقی کے لحاظ سے مرکب ہوتا ہے۔ معنی تضمنی و التزامی کے لحاظ سے مرکب نہیں ہوتا۔ اس لئے ترکیب میں معنی مطابقی کا اعتبار کیا گیا ہے۔

قال وان لم یصلح لان یخبر به وحده فهو الاداة کفی ولا وان صلح لذلك فان دل بهیئته علی زمان معین من الازمنة الثلثة فهو الکلمة وان لم یدل فهو الاسم ۔ اقول اللفظ المفرد اما اداة او کلمة او اسم لانه اما ان یصلح لان یخبر به وحده فهو الاداة کفی ولا۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا اور وہ اگر صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس سے تنہا خبر دی جائے۔ تو وہ ادات ہے جیسے فی اور لا ۔ اور اگر اس کی صلاحیت رکھتا ہے تو اگر اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں

میں سے کسی زمانہ معین پر دلالت کرتا ہے۔ تو وہ کلمہ ہے۔ اور اگر دلالت نہیں کرتا تو وہ اسم ہے۔

اقول اللفظ۔ میں کہتا ہوں کہ لفظ مفرد یا ادات ہوگا۔ کلمہ۔ یا اسم اس لئے کہ یا وہ صلاحیت رکھتا ہے کہ تنہا اس کو مخبر عنہ بنایا جائے۔ (یعنی اس کی خبر دی جائے) یا صلاحیت نہیں رکھتا۔ پس اگر وہ صلاحیت نہیں رکھتا کہ تنہا اس کی خبر دی جائے تو ادات ہے۔ جیسے فی اور لا۔

تشریح قولہ اللفظ المفرد۔ لفظ مفرد کی تقسیم کلمہ اسم اور اداۃ کی جانب اس کی معنائے مطابقی کے لحاظ سے کی گئی ہے۔ اس لئے کہ معنی مجازی کے اعتبار سے لفظ کو ان اسماء کے ساتھ موسوم نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا یہ مفرد کے مقسم کو دلالت مطابقی کے ساتھ مقید کرنے کی مضبوط دلیل ہے۔ پھر بطور حصر عقلی کے اس کی تقسیم کو اثبات ونفی کے درمیان دائر کر کے فرمایا۔ کہ لفظ یا تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ تو اسے ان کی اصطلاح میں اداۃ کہتے ہیں۔ جیسے لفظ فی اور لا وغیرہ۔

اعتراض۔ یہ تعریف تو ضمائر متصلہ مرفوعہ پر بھی صادق آتی ہے۔ مثلاً ضربا میں الف ضربوا میں واو اور ضربک میں کاف اور غلامی میں یا مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اس لئے کہ محکوم بہ در حقیقت ضربا میں ہما۔ ضربوا میں ہم ضربک میں ایاک اور غلامی میں ایای ہیں۔ نہ کہ الف واو کاف اور یا جو ان کے ساتھ متصل ہیں۔ لہٰذا ان کو ادات کہنا چاہئے حالانکہ یہ اسم ہیں۔

الجواب۔ اداۃ کے مخبر بہ کی صلاحیت نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نہ ان کو مخبر بہ بنایا جا سکے نہ ان کے مرادفات کو۔ اور مذکورہ ضمیروں میں بذات خود مخبر بہ بننے کی صلاحیت تو نہیں ہے۔ مگر ان کی جگہ ان کے مرادفات مثلاً ہما۔ ہم۔ انت۔ انا کو مخبر بہ بنایا جا سکتا ہے۔

سوال:۔ اس جواب کے پیش نظر دیگر حروف بھی مخبر بہ بن سکتے ہیں۔ مثلاً لفظ فی ظرفیت کے مرادف ہے اور من ابتداء کے اور الیٰ انتہاء کے مرادف ہے۔

الجواب:۔ لفظ فی ظرفیت مطلقہ کے مرادف نہیں ہے۔ بلکہ ظرفیت مخصوصہ کے مرادف ہے۔ جو مثال کے طور پر زید اور دار کے درمیان پائی جاتی ہے۔ اور ظرفیت مخصوصہ مخبر بہ نہیں بن سکتی۔

وانما ذکر مثالین لان مالا یصلح لان یخبر بہ وحدہ اما ان لا یصلح للاخبار بہ اصلا کفی فان یخبر بہ فی قولنا زید فی الدار ہو حصل او حاصل ولا دخل فی الاخبار بہ واما ان یصلح للاخبار بہ لکن لا یصلح للاخبار بہ وحدہ کلا فان المخبر بہ فی قولنا زید لا حجر ہو لا حجر فلا لہ مدخل فی الاخبار بہ وعلیک نقول الافعال الناقصۃ لا تصلح لان یخبر بہا وحدہا فیلزم ان تکون ادوات فنقول لا بعد فی ذلک حتی انہم قسموا الادوات الی غیر زمانیۃ وزمانیۃ ہی الافعال الناقصۃ وغایۃ ما فی الباب ان اصطلاحہم لا یطابق اصطلاح النحاۃ وذلک غیر لازم لان نظرہم فی الالفاظ من جہۃ

المعنی ونظر النحاة فیہا من حیث اللفظ نفسه وعند تغایر جہتی البحثین لایلزم تطابق الاصطلاحین۔

ترجمہ اور بیشک ماتن نے دو مثالیں ذکر کی ہیں اس لئے کہ وہ جو تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا یا وہ بالکل مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا جیسے فی۔ کیوں کہ مخبر بہ ہمارے قول زید فی الدار میں حَصَلَ یا حَاصِلٌ ہے۔ اور فی کا اخبار بہ میں کوئی دخل نہیں ہے۔ واما ان یصلح للاخبار بہ۔ یا اخبار بہ بننے کی صلاحیت ہے۔ مگر تنہا صلاحیت اخبار بہ بننے کی نہیں رکھتا۔ جیسے لا۔ کیوں کہ مخبر بہ ہمارے قول زید لاحجر میں لاحجر ہے۔ پس لا کو اخبار بہ بننے میں دخل ہے۔

ولعلك تقول۔ اور شاید تم کہو کہ افعال ناقصہ تنہا اخبار بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ پس لازم آتا ہے کہ وہ ادات ہے۔

فنقول لابعد۔ ہم جواب دیں گے کہ اس میں کوئی بعد نہیں ہے۔ یہاں انہوں نے ادوات کی تقسیم کر رکھی ہے۔ زمانیہ اور غیر زمانیہ کی جانب ادوات زمانیہ وہ افعال ناقصہ ہی ہیں۔ اس باب میں زیادہ سے زیادہ اشکال یہ ہوگا کہ مناطقہ کی اصطلاح نحات کی۔ اصطلاح کے مطابق نہیں ہے۔ اور یہ کوئی لازم نہیں (یعنی دونوں کی اصطلاحات کا ایک دوسرے کے موافق ہونا ضروری نہیں ہے) کیونکہ اہل منطق کی نظر الفاظ میں بحیثیت معانی کے ہیں۔ اور نحاۃ کی نظر الفاظ میں بحیثیت لفظ کے ہے۔ فی نفسہ۔ اور دونوں کے بحثوں کی جہات کے بدلنے کی صورتیں دونوں کی اصطلاحات کا ایک دوسرے کے مطابق ہونا لازم وضروری۔ نہیں ہے۔

تشریح قولہ انما ذکر۔ ماتن نے اداۃ کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔ فی اور لا۔ شارح نے اس جگہ اس کا معاد بیان کیا ہے۔ وہ یہ کہ ادات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو کسی کے ساتھ مل کر۔ یا تنہا کسی بھی صورت میں مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ جیسے لفظ فی زید فی الدار میں۔ اس مثال میں حصل حاصل کائن موجود وغیرہ مخبر بہ ہیں۔ مگر فی کا اخبار بہ میں کوئی دخل نہیں ہے۔

دوسری قسم جو تنہا مخبر بہ نہیں بن سکتے۔ البتہ دوسرے کے ساتھ مل کر اخبار بہ کی صلاحیت رکھتے ہیں جیسے زید لاحجر میں لاحجر اخبار بہ ہے۔ اور اس میں لا مخبر بہ کا جزو ہے۔

قولہ حتی انہم قسموا۔ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اہل منطق نے ادوات کی صراحتہً دو قسمیں بیان کی ہیں۔ یہ واقعہ کے خلاف ہے۔ ایسا نہیں ہوا۔ مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ علماء منطق کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ انہوں نے ادوات کی دو قسمیں کر رکھی ہیں۔ کیوں کہ قضایا کی بحث میں انہوں نے کہا ہے۔ کہ موضوع اور محمول کے درمیان ربط پیدا کرنے کے لئے رابطہ کی ضرورت ہے۔ اور رابطہ وہ اداۃ ہوا کرتا ہے۔ اور پھر اس رابطہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو مطلقا زمانہ پر دلالت

نہیں کرتا۔ جیسے لفظ ہو اور دوسرا وہ رابط جو ربط کے ساتھ ساتھ زمانہ پر بھی دلالت کرتا ہے۔ جیسے کان اس کلام سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ انہوں نے افعال ناقصہ کو ادوات میں شمار کیا ہے۔

قولہ، ونظر النحاۃ۔ نحویوں کی نظر چونکہ معرب ومبنی مفرد مرکب ہونے کے لحاظ سے الفاظ عرب کی اصلاح و تصحیح کی جانب ہے۔ تاکہ لفظ اعرابی اغلاط سے محفوظ رہ سکے۔ لہذا نحویوں نے جب افعال ناقصہ کو بہت سی علامتوں میں افعال تامہ کے ساتھ شریک پایا۔ توان کو افعال کا نام دے دیا۔ مثلاً دخول قد۔ سین۔ سوف۔ حروف ناصب وجازم کا داخل ہونا۔ اسی طرح ضمیروں کا ان کے آخر میں لاحق ہونا۔ تار ساکن کا لاحق ہونا۔ ان کا ماضی۔ مضارع۔ امر۔ نہی۔ اسم فاعل وغیرہ کی طرف متصرف ہونا۔ وغیرہ وہ احوال ہیں جو فعل میں پائے جاتے ہیں۔ اور افعال ناقصہ میں بھی اس لئے ان کو فعل کا نام دیدیا گیا ہے۔

وان صلح لان یخبر بہ وحدہ فاما ان یدل بھیئتہ وصیغتہ علی زمان معین من الازمنۃ الثلثۃ کضرب ویضرب دھو الکلمۃ اولا یدل دھو الاسم کزید وعمرو والمراد بالھیئۃ الحاصلۃ للحروف باعتبار تقدیمھا وتاخیرھا وھو حرکاتھا ھی صور الکلمۃ والحروف مادتھا۔

ترجمہ اور وہ لفظ صلاحیت رکھتا ہے کہ تنہا اس سے خبر دی جائے (یعنی اس کو مخبر بہ بنایا جائے) پس یا وہ اپنی ہیئت اور صیغہ کے ساتھ ازمنہ ثلاثہ میں سے کسی متعین زمانے پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے ضرب اور یضرب تو وہ کلمہ ہے یا دلالت نہیں کرتا اور وہ اسم ہے جیسے زید عمرو اور ہیئت وصیغہ سے مراد وہ ہیئت ہے جو حروف کو ان کی تقدیم وتاخیر سے اور ان کی حرکات وسکنات سے حاصل ہوتی ہے۔ اور یہی صورت ہے (یعنی حروف کو تقدیم وتاخیر وحرکات وسکنات سے جو کیفیت لفظ کی حاصل ہوتی ہے اسی کو صیغہ بھی کہتے ہیں اور اس کا نام صورۃ بھی ہے) اور حروف اس کا مادہ ہوتے ہیں۔

تشریح وان صلح۔ جیساکہ آپ پڑھ چکے ہیں کہ قسم اول مفرد اور قسم ثانی مرکب ہے۔ اور مرکب میں قیود وجودی ہیں۔ اور مفرد میں عدمی ہے۔ شارح نے مرکب کو مؤخر ذکر کیا ہے اور قسم اول میں مفرد کو مقدم۔ حالانکہ وجودی شئ کو مقدم ذکر کرنا چاہئے تھا۔

الجواب۔ وجہ یہ ہے کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں۔ اس جگہ ان کو بھی بیان کریں گے۔ اب اگر وجودی شئ (یعنی مرکب) کو مقدم ذکر کرتے تو اس کی دو صورتیں تھیں۔ اول یہ کہ اس کی تقسیم کرکے اس کی قسموں کو بیان کر دیتے۔ دوسری صورت یہ تھی کہ وجودی کو ذکر کرتے۔ پھر متصلاً اداۃ کو بیان کرتے اس کے بعد پھر مرکب (وجودی) کی اقسام کو ذکر کرتے۔ اس صورت میں مقسم اور اقسام میں بعد

لازم آتا. انتشار ہوتا۔ اور دوسری صورت میں تکرار لازم آتا۔ اس لئے ان دونوں خرابیوں سے بچنے کے لئے شارح نے مفرد کو (یعنی عدمی مفہوم کو) پہلے اور مرکب کو (یعنی وجودی مفہوم کو) مؤخر ذکر کیا ہے۔

قولہ کضرب۔ تو ضرب اور یضرب کلمہ کی مثالیں ہیں۔ اول زمانہ ماضی پر۔ اور دوسرا زمانہ حال اور استقبال پر دلالت کرتا ہے۔

قولہ کزید۔ علم کے معنی یا تو وہ ہیں جو جہل کے مقابل ہے۔ ملح کے وزن پر ہے۔ اس تاویل پر زید اسم ذات اور علم اسماء معانی کی مثال بن جائے گی۔ یا علم بروزن فرس بمعنی راو ضع تشخص بعینہ جیسے ہذا اس صورت میں ایک مثال اسماء معانی کی۔ دوسری اسماء لفظ کی بن جائے گی۔

قولہ والمراد۔ ہیئت مطلق حالت کو کہتے ہیں۔ اور صیغہ اس خاص حالت کو کہتے ہیں جو لفظ کو الفاظ کی ترتیب اور حرکات و سکنات کے نتیجہ میں عارض ہوتی ہے۔ لہذا ہیئت عام اور صیغہ خاص ہوا۔ مگر تعریف میں ہیئت و صیغہ کو مرادف ظاہر کیا گیا ہے۔

وانما قید حد الکلمۃ بہا لاخراج ما یدل علی الزمان لا بہیئتہ بل بحسب جوھرہ ومادتہ کالزمان والامس والیوم والصبوح والغبوق فان دلالتہا علی الزمان بموادھا وجواھرھا لا بہیئاتہا بخلاف الکلمات فان دلالتہا علی الزمان بحسب ہیئاتہا بشہادتہا اختلاف الزمان عند اختلاف الھیئتہ وان اتحدت المادۃ کضرب ویضرب واتحاد الزمان عند اتحاد الھیئۃ وان اختلفت المادۃ کضرب وطلب۔

ترجمہ اور بیشک کلمہ کی تعریف کو اس کے ساتھ (یعنی ہیئت کے ساتھ) ماتن نے مقید کیا ہے خارج کرنے کے لئے اس لفظ کو جو دلالت کرتا ہے زمانے پر اپنی ہیئت کے ساتھ نہیں بلکہ اپنے مادہ اور جوہر (اصل) کے لحاظ سے جیسے لفظ زمان۔ امس۔ الیوم۔ الصبوح۔ الغبوق۔ پس ان الفاظ کی دلالت زمانے پر ان کے مادہ اور جوہر کی بناء پر ہے۔ نہ کہ ان کی ہیئت کی وجہ سے۔ بخلاف کلمات کے (یعنی کلمہ کے) اس لئے کہ اس کی دلالت زمانہ اس کی ہیئت کی وجہ سے ہوتی ہے ثبوت اس کا یہ ہے کہ ہیئت کے بدلنے اور مختلف ہونے کے ساتھ زمانہ بھی بدل جاتا ہے۔ اگرچہ مادہ (دونوں حالتوں میں) متحد رہتا ہے۔ جیسے ضرب (ماضی ہے) اور یضرب (مضارع ہے)۔ دونوں کی صورت بدلی ہے۔ تو معنی بدلے ہوئے ہیں۔

واتحاد الزمان عند اتحاد الھیئۃ۔ اور زمانہ کا ایک ہونا ہیئت کے متحد ہونے کے وقت — مادہ اگرچہ بدلا ہوا ہو جیسے طلب اور ضرب (دونوں ماضی ہیں)۔

تشریح وانما قید — شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے کلمہ کی تعریف کو ہیئت کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے۔ تاکہ وہ الفاظ خارج ہو جائیں۔ جو زمانے پر اپنے اصل مادہ وجوہر کے اعتبار سے دلالت کرتے ہیں۔ کیوں کہ وہ اسماء ہیں۔ کلمہ نہیں ہیں۔ مثلاً الزمان ۔ الیوم ۔ الغد ۔ الصبوح ۔ الغبوق ۔ وغیرہ ۔ صبوح صبح کا وقت ۔ غبوق وقت شام۔

سوال:۔ اس پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ اگر یہ الفاظ اپنے اپنے مواد کی بناء پر زمانے پر دال ہیں۔ تو ان کی ہیئت تبدیل کر دینے سے بھی زمانہ باقی رہنا چاہئے۔ حالانکہ الفاظ کی تقدیم و تاخیر اگر ان مذکورہ الفاظ میں کر دی جائے تو زمانے کے معنی باقی نہ رہیں گے۔ مثلاً زمان کو نماز ۔ نازم ۔ نزام ۔ مزان ۔ زنام ۔ مناز زانم ۔ امزن ۔ نمزا کو زمانے پر دلالت کرنا چاہئے۔ حالانکہ یہ زمانے پر دلالت نہیں کرتے۔

الجواب:۔ اسماء کے اپنے مادہ وجوہر کے لحاظ سے زمانہ پر دلالت کرنے سے مراد یہ ہے کہ دلالت برزمان میں مادہ کا دخل ہے۔ اس کے برخلاف کلمہ کو اس کی ہیئت مستقل زمانہ پر دال ہوتی ہے۔

قولہ بشہادۃ اختلاف الزمان ۔ یہ اس دعویٰ کی دلیل ہے دعویٰ یہ تھا کہ لفظ اپنی ہیئت کے لحاظ سے جب زمانے پر دلالت کرے گا تو وہ کلمہ ہوگا۔ ثبوت اس کا یہ ہے کہ ضرب ویضرب میں مادہ ایک ض۔ ر ب باقی ہے۔ صرف ہیئت تبدیل ہوگئی۔ جس کی بناء پر ضرب ماضی اور یضرب مستقبل بن گیا۔ اسی طرح ضرب اور طلب دونوں کے مادہ الگ الگ ہیں۔ مگر چونکہ ہیئت ایک ہے۔ اس لئے دونوں ماضی کے صیغے ہیں

سوال:۔ ضرب وطلب کی اگر گردان واحد تثنیہ و جمع کی طرف اسی طرح حاضر و غائب کی طرف کی جائے تو بھی ہیئت بدل جاتی ہے۔ جیسے ضربا ۔ ضربوا ۔ ضربت ۔ ضربتا وغیرہ ۔ مگر زمانہ تبدیل نہیں ہوتا۔ حالانکہ ہیئت کے بدلنے سے زمانہ بدل جانا چاہئے اسی طرح ضرب معروف سے مجہول کر دیا جائے۔ ضُرِبَ بنا دیا جائے تو بھی زمانہ تبدیل نہیں ہوتا۔

الجواب:۔ اختلاف ہیئت سے ہیئت نوعیہ کا اختلاف ہے۔ مطلق ہیئت کا بدلنا مراد نہیں ہے۔ اس لئے صیغہ واحد کا دوسرے صیغوں میں تثنیہ جمع مذکر مؤنث یا معروف سے مجہول کی طرف تبدیل ہونا۔ اختلاف نوعی نہیں۔ ماضی سے جب مضارع میں تبدیل ہوگا تو تب نوع تبدیل ہوگی۔ اور زمانہ تبدیل ہوگا۔

فائدہ:۔ ہیئت کے اختلاف سے زمانہ کا تبدیل ہونا۔ اس تعریف پر اعتراضات کثیرہ وارد ہوتے ہیں۔ اس لئے صاحب میر نے کلمہ کی تعریف دوسری کی ہے۔

فرمایا۔ جو لفظ تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ آیا وہ مخبر بہ کے ساتھ مخبر عنہ بھی بن سکتا ہے یا نہیں۔ اگر صلاحیت رکھتا ہے تو وہ اسم ہے ورنہ کلمہ ہے۔

فان قلت فعلی هذا یلزم ان یکون الکلمة مرکبة لدلالة اصلها ومادتها علی الحدث وهیئتها

وصورتها على الزمان فيكون جزءها دالا على جزء معناها فنقول المعنى من التركيب ان يكون هناك اجزاء مترتبة مسموعة وهى الالفاظ والحروف والهيئة مع المادة ليست بهذه المثابة فلا يلزم التركيب و التقييد بالمعين من الازمنة الثلثة لادخل له فى الاحتراز الا انه قيد حسن لان الكلمة لاتكون الا كذلك ففيه مزيد ايضاح ووجه التسمية اما بالاداة فلانها آلة فى تركيب الالفاظ بعضها مع بعض واما بالكلمة فلانها من الكلم وهو الجرح كانها لما دلت على الزمان وهو متجدد ومنصرم تكلم الخاطر بتغير معناها واما بالاسم فلانه اعلى مرتبة من سائر انواع الالفاظ فيكون مشتملا على المعنى السمو وهو العلو۔

ترجمہ پس اگر تو اعتراض کرے کہ اس بنار پر لازم آتا ہے کہ کلمہ مرکب ہے۔ اس لئے کہ اس کی اصل یعنی مادہ حدث (ہونا، کرنا وغیرہ) پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس کی ہیئت وصورۃ زمان پر دلالت کرتی ہے۔ پس (لازم آتا ہے کہ) اس کا جزر دال ہے اسکے معنی کے جزر پر (یعنی جزر لفظ جزر معنی پر دلالت کرتا ہے۔)

فنقول المعنى من التركيب۔ تو ہم جواب دیں گے کہ مراد ترکیب سے (مرکب کی تعریف میں) یہ ہے کہ وہاں (مرکب میں) ایسے اجزار (لفظ کے ہوں) جو مرتب ہوں اور مسموع ہوں۔ (اور جزر مسموع) وہ الفاظ اور حروف ہیں۔ اور ہیئت مع مادہ کے ہیں انداز کی نہیں ہیں۔ (یعنی نہ اس کا تلفظ ہے نہ اس کو سنا جاتا ہے۔) لہٰذا ترکیب (یعنی مرکب ہونا) لازم نہیں آتا۔ والتقييد بالمعين۔ اور تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے تعیین کی قید کے ساتھ مقید کرنا۔ اس کو قید احتراز میں کوئی دخل نہیں ہے۔ (یعنی اس سے کسی کو خارج کرنا مقصود نہیں ہے۔) الا انه قيد حسن۔ البتہ یہ ایک قید حسن ہے۔ جس سے توضیح مقصود ہے۔ کیوں کہ کلمہ ایسا ہو تاہی ہے۔ لہٰذا اس قید کے اضافہ کرنے میں مزید وضاحت ہے۔ ووجه التسمية اما بالاداة۔ اور وجہ تسمیہ بہرحال اس کا نام اداۃ مرکب تو اس لئے ہے کہ وہ آلہ ہوتا ہے۔ الفاظ میں سے بعض کے مرکب کرنے میں بعض کے ساتھ۔ اور بہرحال اس کا کلمہ نام رکھنا تو اس لئے کہ وہ کلم سے ماخوذ ہے۔ اور وہ زخم کرنے کو کہتے ہیں۔ گویا جب لفظ زمانے پر دلالت کی درانحالیکہ وہ متجدد اور ختم ہونے والا ہے۔ تو قلب کو زخمی کرتا ہے۔ اپنے معنی کے تبدیل ہونے سے۔ (یعنی جب ماضی سے مضارع یا اس کے عکس سے صیغہ میں تبدیلی ہوئی تو ایک معنی ختم ہوئے اور دوسرے معنی پیدا ہوئے۔ اس تغیر سے قلب میں اثر ہوتا ہے۔)

واما بالاسم فلانه۔ اور بہرحال اس کا نام اسم رکھنا تو اس وجہ سے کہ وہ الفاظ کی تمام قسموں میں اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہے۔ لہٰذا وہ سمو اور علو (جن کے معنی بلندی کے ہیں) پر مشتمل ہے۔

تشریح فان قلت۔ اس اعتراض میں ایک احتمال تو یہ ہے۔ کہ یہ اعتراض بطور معاوضہ وارد کیا گیا ہے۔ یعنی کلمہ اپنی ہیئت کے ساتھ دلالت نہیں کرتا۔ کیوں کہ اگر اپنی ہیئت کے ساتھ دلالت کرے گا تو وہ مفرد نہیں رہے گا۔ بلکہ مرکب ہونا لازم آئے گا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ہیئت کی دلیل پر اجمالاً نقض کیا گیا ہے۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ ہیئت کی دلالت کے پائے جانے پر مفرد کی تقسیم کلمہ کی طرف درست نہیں ہے۔ اسی پر اس کو متفرع کیا گیا ہے۔ اور چوتھا احتمال یہ ہے کہ ان کے نزدیک مفرد و مرکب کی تعریفات درست نہیں ہیں۔ اسی کی تصریح مقصود ہے کہ کلمہ مفرد ہونے کے باوجود مفرد کی تعریف سے خارج ہے۔ اور مرکب کی تعریف میں داخل ہے۔ یعنی تعریف جامع و مانع نہیں ہے۔

الحاصل۔ فان قلت سے جو بھی آپ مراد لیں۔ اعتراض یہ ہے کہ فعل میں تین امور پائے جاتے ہیں۔ معنی حدثی پر دلالت۔ فاعل کیطرف اس کی اسناد۔ اور نسبت الی الزمان۔ (یعنی کیا ہوا۔ کس نے کہا۔ اور زمانہ وقوع کیا ہے۔ یعنی کہاں کہا۔) آپ بھی جانتے ہیں کہ صیغہ تو نسبت الی الزمان پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس کا مادہ مصدری پر دلالت کرتا ہے۔ (یعنی ہونا۔ کرنا وغیرہ) لہٰذا کلمہ کے جزء نے معنی کے جزء پر دلالت کی۔ اس لئے وہ مرکب ہے حالانکہ کلمہ مفرد کی ایک قسم ہے۔

فنقول۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے۔ کلمہ مفرد اس وقت شمار کیا جائیگا۔ جب اس میں الفاظ ہوں۔ جو تلفظ میں آتے ہوں۔ جن کا سماع ممکن ہو (یعنی سنا جاتا ہو۔) یعنی حروف اور الفاظ میں ترتیب تلفظ اور سماع کے لحاظ سے ہوا کرتی ہے۔ صرف ہیئت مادہ میں ترتیب نہیں ہوتی۔ ان میں سے مادہ معروض اور ہیئت اس کو عارض ہوتی ہے۔ اور یہ دونوں سماع میں ایک ہی ساتھ عارض ہوا کرتے ہیں۔ لہٰذا کلمہ کی ترکیب ان سے نہیں ہوسکتی۔ قولہٗ اجزاء مرتبۃ۔ الفاظ چونکہ صورت اور حروف سے مرکب ہوتے ہیں۔ اس لئے الفاظ کی ترکیب یا ان کا مفرد ہونا تلفظ اور سماع کی بناء پر ہوتا ہے۔ کیونکہ آواز زبان سے صادر ہوتی اور کانوں سے سنی جاتی ہے۔ اور ہیئت اور مادہ میں ترتیب اس لحاظ سے نہیں ہوتی۔ اس لئے ان سے ترکیب بھی نہیں ہوتی۔

قولہٗ ووجہ التسمیۃ۔ مفرد کی تینوں اقسام اسم و کلمہ اور ادات کی وجہ تسمیہ کو شارح نے بیان فرمایا ہے۔ کہ لغت میں اداۃ آلہ کو کہتے ہیں۔ اور جمع اس کی ادوات ہے۔ جو تعلق و اتصال کا کام دیتے ہیں۔ متعلق اور متعلق کے درمیان اس لئے ان کو اداۃ کہا جاتا ہے۔

اسی طرح کلمہ کلم سے مشتق ہے۔ جس کے معنی لغت میں زخم کرنے کے آتے ہیں۔ جس طرح آلات سے جسم میں زخم لگتا ہے۔ اسی طرح بعض دفعہ زبان سے نکلے ہوئے کلمات بھی زخمی کر دیتے ہیں۔

جراحات السنان لها التيام ؛ ولا يلتام ما جرح اللسان۔

چھری کا تیر اکا گھاؤ بھرا۔ لگا جو زخم زبان کا رہا ہمیشہ ہرا۔

نیز کلمہ متجدد اور ختم ہونے والے زمانے پر دلالت کر کے اپنے معنی کے تغیر کے ذریعہ گویا یا دلوں کو مجروح کرتا ہے

اسی طرح الاسم سمو سے ماخوذ ہے۔ جس کے معنی بلندی کے ہیں۔ اور چونکہ یہ دونوں اپنی اقسام میں بلند ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ محکوم علیہ ومحکوم بہ دونوں بن سکتا ہے۔ اور کلمہ صرف محکوم بہ بن سکتا ہے۔ اور ادات محکوم علیہ اور محکوم بہ دونوں نہیں بن سکتا۔ لہٰذا ادنیٰ مناسبت سے ان کے نام رکھدیئے گئے۔

قال وج اما ان یکون معناہ واحدا اوکثیرا فان کان الاول فان تشخص ذلك المعنی یسمی علما والافمتواطیا ان استوت افرادہ الذھنیة والخارجیة فیه کالانسان والشمس ومشککا ان کان حصوله فی البعض اولی واقدم واشد من الاٰخر کالوجود بالنسبة الی الواجب والممکن وان کان الثانی فان کان وضعه لتلك المعانی علی السویة فھو المشترك کالعین وان لم یکن کذلك بل وضع لاحدھما اولا ثم نقل الی الثانی وج ان ترك موضوعه الاول یسمی لفظا منقولا عرفیا ان کان الناقل ھو العرف العام کالدابة وشرعیا ان کان الناقل ھو الشرع کالصلوٰة والصوم واصطلاحیا ان کان الناقل ھو العرف الخاص کاصطلاح النحاة والنظار وان لم یترك موضوعه الاول یسمی بالنسبة الی المنقول عنه حقیقة وبالنسبة الی المنقول الیه مجازا کالاسد بالنسبة الی الحیوان المفترس والرجل الشجاع۔

ترجمہ ماتن رحمہ نے فرمایا۔ اور اس صورت میں یا اس کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر ہوں گے۔ پس اگر اول ہے۔ پس اگر یہ معنی مشخص اور معین ہیں تو اس کا نام علم رکھا جاتا ہے۔ پس ورنہ متواطی نام رکھدیا جاتا ہے۔ اگر اس کے افراد ذہنیہ اور خارجیہ اس میں مساوی اور برابر ہوں۔ جیسے الانسان۔ الشمس۔ اور مشکک ہے۔ اگر اس کا حصول بعض افراد پر اولیٰ اور اقدم۔ اور اشد ہو دوسرے کے مقابلے میں جیسے وجود نسبت کرتے ہوئے واجب تعالیٰ اور ممکن کی طرف۔ اور اگر ثانی ہے۔ پس اگر اس کی وضع ان معانی کے لئے برابر برابر ہے۔ تو پس وہ مشترک ہے۔ جیسے لفظ عین
وان لم یکن کذا۔ اور اگر ایسا نہ ہو۔ بلکہ وہ لفظ وضع کیا گیا تھا۔ پہلے ایک معنی کے لئے پھر اس کو دوسرے معنی کی جانب نقل کر لیا گیا ہے تو اس صورت میں اگر اس کے موضوع اول کو ترک کر دیا گیا ہے تو لفظ کا منقول عرفی نام رکھدیا جاتا ہے۔ اگر نقل کرنے والے عرف عام ہوں۔ جیسے لفظ دابۃ۔
اول میں لما یدب علی الارض کے لئے وضع کیا گیا تھا۔ پھر عوام نے اس کو فرس کے لئے نقل کر لیا۔ اور منقول شرعی ہے۔ اگر ناقل شرع ہے جیسے الصلوٰۃ۔ الصوم۔ اور منقول اصطلاحی ہے۔ اگر نقل کرنے والے عرف خاص اور اصطلاح خاص ہے جیسے نحوی۔ اور منطقی وغیرہ۔
وان لم یترك موضوعه الاول۔ اور اگر لفظ کے موضوع اول نہیں کیا گیا ہے۔ (بلکہ اول معنی میں کبھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اور کبھی ثانی معنی میں) تو منقول عنہ (معنی اول) کی جانب نسبت

کرتے ہوئے (لفظ کو) حقیقت اور بہ نسبت منقول الیہ کے (اس کا) مجاز نام رکھا جاتا ہے۔ جیسے لفظ اسد حیوان مفترس کی جانب نسبت کرتے ہوئے۔ اور رجل شجاع کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔

تشریح وجہ امایکون ھ۔ ایک مختصر لفظ بلکہ اشارہ ہے۔ اس کا مطلب اس موقع پر یہ لیا جائیگا العین اذا کان المفرد اسما۔ اب یہاں سے مفرد کی اقسام کی اقسام کو بیان کریں گے۔

قولہ یسمی علما۔ علم اور جزئی دونوں خاص معنی کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ لیکن دونوں میں کچھ فرق بھی ہے۔ اور وہ یہ کہ اس لئے جزئی کی تعریف میں اسمار اشارات ومفردات بھی داخل ہیں۔ مگر علم ان کو شامل نہیں ہے۔ اسی لئے جزئی اعم اور علم اخص ہے۔

اقول ھذا اشارۃ الی قسمۃ الاسم بالقیاس الی معناہ۔

ترجمہ شارح رح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ یہ اس کی تقسیم کی جانب اشارہ ہے۔ اسم کے معانی کے لحاظ سے۔ (یعنی اسم کی تقسیم باعتبار معانی کے کی جارہی ہے۔)

تشریح مفرد کی دوسری تقسیم ہے۔ اول تقسیم میں اسم وکلمہ وادات کو بیان کیا ہے۔ اب ان اقسام میں سے اسم کی تقسیم باعتبار معنی کے کریں گے۔ اور اس تقسیم کے تحت کلی۔ جزئی مشترک۔ منقول۔ حقیقت ومجاز وغیرہ کو بیان کریں گے۔ مگر مقسم آیا مطلق مفرد ہے۔ جو اسم کلمہ وادات تینوں کو شامل ہے۔ یا بعم اسم مقسم ہے۔ اس میں مناطقہ کا اختلاف ہے۔ علامہ تفتازانی اور محب اللہ بہاری نے اس تقسیم کا مقسم مطلق مفرد کو قرار دیا ہے۔ مگر مشہور یہی ہے۔ کہ یہ تقسیم اسم کی ہے۔ ماتن نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ اسی لئے فرمایا کہ وجہ اما ان یکون۔ اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ یہ تقسیم مطلق مفرد کی نہیں ہے۔ بلکہ اس کی تقسیم ہے۔

بالقیاس الی معناہ۔ اس جگہ معنی سے معنی مقیس علیہ مراد ہیں کہ جب معنی واحد کی جانب قیاس کیا جائے۔ تو وہ یا علم ہوں گے یا متواطی۔ یا مشکک اور جب معانی مقصودہ کی جانب قیاس کیا جائے تو وہ مشترک ہوگا یا منقول ہوگا۔

فالاسم اما ان یکون معناہ واحدا او کثیرا فان کان الاول ای ان کان معناہ واحدا فاما ان یتشخص ذلک المعنی ای لم یصلح لان یکون مقولا علی کثیرین او لم یتشخص ای یصلح لان یقال علی کثیرین فان تشخص ذلک المعنی ولم یصلح لان یقال علی کثیرین کزید یسمی علما فی عرف النحاۃ لانہ علامۃ دالۃ علی شخص معین وجزئیا حقیقیا فی عرف المنطقیین۔

ترجمہ پس اسم اس کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر پس اگر اول ہے یعنی اس کے معنی واحد ہیں پس یا وہ معنی مشخص ہیں۔ یعنی وہ صلاحیت نہیں رکھتے کہ صادق آئیں کثیرین پر۔ یا مشخص نہیں ہیں یعنی صلاحیت رکھتے ہیں کہ وہ کثیرین پر بولے جائیں۔ پس اگر یہ معنی مشخص ہیں۔ اور صلاحیت نہیں رکھتے کہ کثیرین پر مقول ہوں تو علم نام رکھا جاتا ہے۔ نحویوں کی اصطلاح میں۔ اس لئے کہ ایسی علامت ہے۔ جو شخص معین پر دال ہے۔ اور جزئی حقیقی نام رکھا جاتا ہے۔ مناطقہ کی اصطلاح میں۔

تشریح اما ان یکون معناہ۔ اس معنی سے مستعمل فیہ مراد ہیں۔ یعنی لفظ جن معنی پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اس لئے حقیقت و مجاز کو مفرد کثیر المعنی میں شمار کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ لفظ کے معنی حقیقی تو موضوع لہٗ ہوتے ہیں۔ مگر مجازی معنی موضوع لہٗ نہیں ہوتے یا پھر موضوع لہٗ سے مراد عام وضع لی جائے کہ وضع شخصی ہو یا وضع نوعی ہو۔

قولہٗ معناہ واحدا۔ اس جگہ واحد ہونے سے مراد عام ہے۔ وحدت باعتبار نفس الامر کے ہو یا وحدت باعتبار لحاظ لاحظ کے ہو۔

حاصل بحث یہ ہے کہ شارح اسم کی تقسیم معنی واحد و کثیر ہونے کے لحاظ سے کر رہے ہیں۔ فرمایا۔ کہ اسم کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر ہوں گے۔ اگر معنی واحد ہیں تو اس کی دو صورتیں۔ اول معنی واحد مشخص و متعین ہیں۔ اور کثیرین پر صادق آنے کی صلاحیت نہیں رکھتے جیسے زید، عمر وغیرہ تو اس اسم کا نام نحویوں کی اصطلاح میں علم۔ اہل منطق کی اصطلاح میں اسے جزئی حقیقی کہتے ہیں۔

ویسمی علما۔ زید عمر بکر وغیرہ کا علم ہونا تو ظاہر ہے کہ یہ مشخص ہیں کثیرین پر صادق نہیں آسکتے۔ مگر اس تعریف میں اسماء اشارات اور مضمرات بھی علم میں داخل ہیں۔ کیوں کہ معنی سے وہ معنی مراد ہیں جس میں لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اور اسماء اشارات کی وضع میں اگر یہ واضع کی نظر مفہوم کی طرف ہوتی مگر استعمال میں وہ مخصوص ہیں۔ جیسے ھذا الفرس۔ ھذا الجدار۔ وغیرہ۔

قولہٗ جزئیا حقیقیا۔ کلی اور جزئی ہونا حقیقت میں مفہوم کی صفت ہے۔ اس جگہ لفظ کو مجازاً جزئی کہا گیا ہے تسمیۃ الدال باسم المدلول۔ کے قاعدے سے۔

وان لم یتشخص وصلح لان یقال علی کثیرین فھو الکلی والکثیرون افرادہ فلایخ اما ان یکون حصولہ فی افرادہ الذھنیۃ والخارجیۃ علی السویۃ اولا فان تساوت الافراد الذھنیۃ والخارجیۃ فی حصولہ وصدقہ علیھا یسمی متواطیا لان افرادہ متوافقۃ فی معناہ من التواطؤ وھو التوافق . . کالانسان والشمس فان الانسان لہ افراد فی الخارج وصدقہ علیھا بالسویۃ والشمس لھا افراد فی الذھن وصدقھا علیھا ایضا بالسویۃ۔

ترجمہ اور اگر یہ معنی متشخص نہ ہوں۔ اور صلاحیت رکھتے ہوں کہ وہ کثیرین پر بولے جائیں تو وہ کلی ہے اور کثیر اس کے افراد ہیں۔

فلایخلوا۔ لہذا پس اس سے خالی نہیں ہے کہ ان معنی کا حصول اس کے افراد ذہنی وخارجی پر برابر ہوگا یا نہ ہوگا۔ پس اگر افراد ذہنیہ اور خارجیہ دونوں حصول اور صدق میں مساوی ہیں تو اس کا نام متواطی رکھا جاتا ہے۔ کیوں کہ اس کے افراد اس کے معنی میں موافق ہیں۔ اور متواطی تواطؤ سے ماخوذ ہے اور وہ توافق ہے (تواطؤ کے معنی توافق کے ہیں۔ یعنی ایک کا دوسرے کے موافق ہونا) جیسے الانسان اور الشمس۔ کیوں کہ الانسان اس کے افراد خارج میں ہیں۔ اور اس کا صدق تمام افراد پر برابر سرابر ہے۔ اور الشمس اس کے افراد ذہن میں ہیں۔ اور اس کا صدق ان معانی پر برابر سرابر ہے۔

تشریح کان الانسان والشمس۔ افراد خارجیہ سے مراد یا وہ افراد ہوں گے جو خارج میں بالفعل موجود ہوں۔ اس صورت میں لازم آتا ہے۔ کہ وہ افراد انسان جو خارج میں مقدرۃ الوجود ہیں۔ (یعنی آئندہ پیدا ہوں گے) وہ ان دونوں قسموں سے خارج ہیں۔ حالانکہ کلی متواطی کے اندر ان افراد میں بھی مساوات ضروری ہے۔ اور یا وہ افراد انسان سے مراد ہیں جن کا اتصاف بالمفہوم خارج ذہن ہو تو دوسری خرابی لازم آئے گی کہ افراد ذہنیہ کی تخصیص شمس کے ساتھ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ شمس کے افراد خارجہ مقدرۃ الوجود ہیں۔ جس طرح انسان کی تخصیص افراد خارجیہ کے ساتھ کوئی چیز نہیں ہے۔ مگر تحقیق یہ ہے کہ افراد ذہنیہ سے اہل منطق وہ افراد مراد لیتے ہیں۔ جن کا اتصاف بالمفہوم ذہن میں ہو۔ اسی طرح افراد خارجیہ سے مراد وہ افراد لیتے ہیں۔ جن کا اتصاف بالمفہوم خارج میں ہو۔ خواہ وہ افراد محققہ ہوں۔ یا مقدرہ ہوں۔ پس تمام ماہیت اور ذاتی دونوں کے افراد ذہنی بھی ہو۔ اور خارجی بھی۔ اور معقول ثانی کے تحت صرف افراد ذہنی آتے ہیں۔ اور عوارض خارجیہ کے افراد خارجی ہیں۔ اور لوازم ماہیت کے افراد ذہنی خارجی دونوں ہیں۔ لہٰذا انسان کے افراد ذہنی بھی ہیں۔ اور خارجی بھی۔ اسی طرح حقیقت شمس کے بھی دونوں قسم کے افراد ہیں۔ اس لئے کہ دونوں مثالیں دونوں قسم کے افراد کی ہیں۔ جہاں تک اس کا سوال ہے کہ پھر صرف افراد ذہنیہ یا صرف افراد خارجیہ کی مثال تو وہ مذکور نہیں ہے۔

وان لم تتساوا الافراد بل کان حصولہ فی بعضہا اولی واقدم واشد من البعض الاٰخر لیسمی مشککا والتشکیک علی ثلثۃ اوجہ التشکیک بالاولویۃ وھو اختلاف الافراد فی الاولیۃ وعدمہا کالوجود فانہ فی الواجب اتم واثبت واقوی منہ فی الممکن والتشکیک بالتقدم والتاخر وھو ان یکون حصول معناہ فی بعضہا متقدما علی حصولہ فی البعض الاٰخر کالوجود ایضا فان حصولہ فی الواجب قبل حصولہ فی الممکن والتشکیک بالشدۃ والضعف وھو ان یکون حصولہ معناہ

فی بعضها اشد من حصوله فی البعض کالوجود الخ فانه فی الواجب اشد من الممکن لان آثار الوجود فی وجود الواجب اکثر کما ان اثر البیاض وهو تفریق البصر فی بیاض الثلج اکثر منها فی بیاض العاج وانما سمی مشککا لان افراده مشترکة فی اصل معناه ومختلفة باحد الوجوه الثلثة فالناظر الیه ان نظر الی جهة الاشتراک خیله انه متواط لتوافق افراده فیه وان نظر الی جهة الاختلاف اوهمه انه مشترک کانه لفظ له معان مختلفة کالعین فالناظر فیه یتشکک وهل هو متواط او مشترک فلهذا سمی بهذا الاسم۔

ترجمہ اور اگر افراد صدق میں مساوی نہ ہوں۔ بلکہ اس لفظ کا حصول بعض معنی میں اولی اور اقدم و اشد ہو۔ دوسرے بعض کے مقابلے میں تو اس کا نام مشکک رکھا جاتا ہے۔ اور تشکیک تین قسم پر ہے تشکیک بالالویت۔ وہ افراد کا اولی ہونے میں اور غیر اولی ہونے میں مختلف ہوتا ہے۔ جیسے وجود کہ کیوں کہ وہ واجب تعالیٰ میں اتم اثبت اور اقوی ہے۔ بمقابلہ ممکن کے اور تشکیک بالتقدم و تاخر یہ ہے کہ اس کے معنی کا حصول بعض میں مقدم بمقابلہ اس کے دوسرے بعض میں حاصل ہونے کے۔ جیسے وجود نیز کیوں کہ اس کا حصول واجب میں ممکن ہیں حصول سے پہلے ہے۔

والتشکیک فی الشدۃ والضعف۔ اور شدت وضعف میں تشکیک یہ ہے کہ اس کے معنی کا حصول بعض میں اشد ہو۔ اس کے حصول کے مقابلے میں دوسرے بعض ہیں جیسے نیز وجود کیوں کہ واجب ممکن سے اشد ہے۔ کیوں کہ آثار وجود واجب میں اکثر ہیں۔

کما اکثر البیاض۔ جس طرح بیاض کا اثر نگاہ کا فرق کرنا۔ ثلج کی بیاض میں سفیدی اکثر ہے۔ بمقابلہ عاج کی بیاض کے۔ اور اس کا نام مشکک اس وجہ سے رکھا گیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے افراد اصل معنی میں مشترک ہیں۔ اور تینوں وجوہ کے اعتبار مختلف ہیں۔ تو ان کی طرف نظر کرنے والا۔ اگر جہت اشتراک کی طرف نظر کرتا ہے۔ تو ان کو متواطی خیال کرتا ہے۔ اس کے افراد کے موافق ہونے کی وجہ سے اس میں معنی عام ہیں اور اگر جانب اختلاف کی طرف نظر کرتا ہے۔ تو گمان کرتا ہے کہ یہ مشترک ہے۔ گویا ایک لفظ ہے۔ جس کے معنی مختلف ہیں جیسے عین۔ پس ناظر شک میں پڑ جاتا ہے کہ وہ متواطی ہے یا مشترک ہے۔ اسی وجہ سے اس کا یہ نام دیا گیا ہے۔

تشریح ان لم تتساو۔ اس جگہ بیان کلی مشکک کا کیا گیا ہے۔ تفاوت تین طرح کے ماتن نے ذکر کئے ہیں۔ اولویت۔ اقدمیت اور اشدیت اور وجود میں تینوں قسم کے تفاوت متحقق بتلائے ہیں۔ اسی لئے صرف مثال واحد پر اکتفا کیا ہے۔

اولویت سے مراد کلی کا صدق بعض افراد پر دوسرے بعض کے مقابلے میں اولی ہو۔ جیسے وجود کہ واجب تعالیٰ کا وجود اولی کیوں کہ اتم ہے یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہے۔ اور اثبت ہے۔ یعنی زوال پذیر نہیں

ہے۔ اور اقوی ہے۔ یعنی عین ذات ہونے کی وجہ سے انفکاک کا احتمال بھی نہیں۔

تشکیک بالتقدم والتاخر۔ کا مطلب یہ ہے کہ بعض افراد میں کلی کا صدق دوسرے بعض افراد کے مقابلے میں مقدم ہو۔ اور دوسرے بعض میں مؤخر ہو۔ جیسے واجب تعالیٰ کا وجود ممکنات کے وجود کی علت ہونے کی وجہ سے مقدم۔ اور ممکنات کا وجود معلول ہونے کی وجہ سے مؤخر ہے۔

تشکیک بالشدۃ والضعف۔ بعض افراد میں کلی کا ثبوت آثار کی کثرت سے اشد۔ دوسرے بعض میں اضعف ہو جیسے وجود واجب کہ تمام اشیاء کا صدور چونکہ اسی سے ہے۔ اس لئے یہ اشد ہے ممکنات کے وجود سے

وان کان الثانی ای ان کان المعنی کثیرا فاما ان یتخلل بین تلک المعانی نقل بان کان موضوعا لمعنی اولا ثم لوحظ ذلک المعنی ووضع لمعنی اٰخر لمناسبۃ بینھما اولم یتخلل فان لم یتخلل النقل بل کان وضعہ لتلک المعانی علی السویۃ ای کما کان موضوعا لھذا المعنی یکون موضوعا لذلک المعنی من غیر نظر الی المعنی الاول فھو المشترک لاشتراکہ بین تلک المعانی کالعین فانھا موضوعۃ للباصرۃ والماء والرکبۃ والذھب علی السواء۔

ترجمہ اگر ثانی ہو یعنی اگر لفظ مفرد کے معنی کثیر ہوں۔ پس یا ان کثیر معانی کے درمیان نقل کا دخل ہے۔ (چونکہ نقل کرنے والے متعدد ہیں۔ اس لئے معانی بھی متعدد ہیں۔ اگرچہ نقل کرنے والے صرف ایک معنی کی طرف نقل کیا ہے۔ مگر ناقل کثیر ہونے کی بنار پر معانی کثیرہ اس لفظ کے ہوگئے۔)

بان کان موضوعا۔ بایں طور کہ لفظ پہلے ایک معنی کے لئے موضوع تھا۔ پھر ان معانی کا لحاظ کیا گیا ہے اور دوسرے معنی کے لئے اس کو وضع کیا گیا۔ (اول اور ثانی معانی کے درمیان) مناسبت پائے جانے کی بنار پر۔ اولم یتخلل۔ یا دخل نہیں ہے۔ پس اگر نقل کا دخل نہیں ہے۔ بلکہ اس لفظ کی وضع ان معانی کے لئے مساوی طور پر ہے۔ یعنی جس طرح وہ لفظ اول معنی کے لئے موضوع تھا۔ اسی طرح ان معنی کے لئے بھی موضوع ہے۔ بغیر نظر کے اول معنی کی جانب تو وہ مشترک ہے۔ (یعنی ایسے لفظ کو مشترک کہتے ہیں۔) لاشتراکہ بین تلک المعانی۔ اس کے مشترک ہونے کی بنار پر ان معانی کے درمیان جیسے لفظ عین موضوع ہے باصرہ۔ (آنکھ کے لئے۔) اور مار (پانی) کے لئے۔ اور رکبہ (گھٹنا) کے لئے اور الذہب (سونا) کے لئے مساوی طور پر۔

تشریح قولہ من غیر نظر۔ شارح نے اپنے قول علی السویۃ کی تفسیر من غیر نظر سے کی ہے اس وجہ سے کہ دونوں وضع کے مابین مساوات سے یہی مراد ہے کہ لفظ کے دوسرے

معنی پر پہلے معنی کا لحاظ نہ رکھا گیا ہو۔ نہ کوئی دونوں میں مناسبت ہو۔ برابر ہے کہ ایک واضع نے اس لفظ کو متعدد معنی کے لئے وضع کیا ہو۔ یا دوسرے واضع نے وضع کیا ہو۔ نیز ان میں باہم مناسبت ہو یا نہ ہو۔

قولہ فهو المشترك۔ شارح نے مشترک، منقول، حقیقت اور مجاز سب کو اسم کی اقسام میں شمار کیا ہے۔ حالانکہ کلمہ اور اداۃ بھی ان کی طرف منقسم ہوتے ہیں۔ کیوں کہ یہ سب لفظ کی صفات ہیں۔ اور اسم اور کلمہ اور اداۃ تینوں کے الفاظ محکوم علیہ بن سکتے ہیں۔ لہٰذا ان اوصاف و اقسام کے ساتھ یہ دونوں بھی (یعنی کلمہ۔ اور اداۃ) اسم کی طرح متصف ہو سکتے ہیں۔ اس کے برخلاف بھی کلی اور جزئی ہونا کہ چونکہ صفات معانی کی ہے۔ اس لئے ان کے ساتھ ان تینوں میں سے وہی متصف ہو سکتا ہے۔ جس کے معنی میں محکوم علیہ اور محکوم بہ بننے کی صلاحیت پائی جاتی ہو۔ اور صرف اسم ہی ہے اس میں ان تینوں کی مثالیں کثیر موجود ہیں۔ مثلاً مشترک خلق۔ اوجد اخترع۔ نیز کلمہ بھی منقول ہوتا ہے۔ جیسے صلی۔ نماز پڑھی۔ ارکان مخصوصہ کی ادا رکی۔ معنی صلی دعا رکی۔ اسی طرح قتل اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوتا۔ یعنی اس نے مار ڈالا۔ اور کبھی معانی مجازی میں یعنی اس نے شدید مار ماری۔ اسی طرح اداۃ کی مثال جیسے من ابتداء کے لئے بھی اور تبعیض کے لئے بھی مستعمل ہے۔ اور فی بمعنی ظرفیت حقیقی ہے۔ اور بمعنی علی اس کے معنی مجازی ہیں۔

وان تخلل بين تلك المعاني نقل فاما ان يترك استعماله في المعنى الاول اولا فان ترك يسمى لفظا منقولا لنقله من المعنى الاول والناقل اما الشرع فيكون منقولا شرعيا كالصلوة والصوم فانهما في الاصل للدعاء ومطلق الامساك ثم نقلها الشرع الى الاركان المخصوصة والامساك المخصوص مع النية واما غير الشرع وهو اما العرف العام فهو المنقول العرفي كالدابة فانها في اصل اللغة اسم لكل مايدب على الارض ثم نقله العرف العام الى ذوات القوائم الاربع من الخيل والبغال والحمير او العرف الخاص ويسمى منقولا اصطلاحيا كاصطلاح النحاة والنظار كالفعل فانه كان في الاصل اسما لما صدر عن الفاعل كالاكل والشرب والضرب ثم نقله النحاة الى كلمة دلت على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة واما اصطلاح النظار فكالدوران فانه كان في الاصل للحركة في الشكل ثم نقله النظار الى ترتب الاثر على ماله صلوح العلية۔

ترجمہ اور اگر ان معانی کے درمیان نقل کا خلل واقع ہو گیا ہے۔ پس یا اس لفظ کا استعمال پہلے معنی میں ترک کر دیا گیا ہے یا نہیں۔ پس اگر ترک کر دیا گیا ہے۔ تو اس لفظ کا نام منقول رکھا جاتا ہے۔ معنی اول سے نقل (منتقل) کرنے کی وجہ سے۔

والناقل اما الشرع۔ اور اس معنی کے نقل کرنے والی اگر شرع ہے۔ تو وہ (لفظ) منقول شرعی ہوگا۔

جیسے لفظ الصلوٰۃ اور الصوم۔ کیوں کہ اصل معنی میں صلوٰۃ دعاء کے لئے ہے۔ اور صوم مطلق امساک کے لئے وضع کئے گئے تھے۔ پھر ان دونوں (لفظوں) کو شرع نے ارکان مخصوصہ اور امساک مخصوص مع النیۃ کیلئے وضع کرلیا
واما غیر الشرع۔ یا نقل کرنے والے شریعت کے علاوہ ہوں گے۔ اور وہ ناقل یا عرف عام (عوام الناس کا عام استعمال) ہوگا تو وہ منقول عرفی ہے۔ جیسے لفظ دابہ۔ اس لئے کہ اصل لغت میں ہر اس جانور کیلئے وضع کیا گیا تھا۔ جو زمین پر چلتا ہو۔ (رینگتا ہو) پھر اس کو عام لوگوں نے چار پیروں والے جانوروں کے لئے نقل کرلیا۔ مثلاً گھوڑا۔ خچر۔ گدھا وغیرہ۔
العرف الخاص۔ یا نقل کرنے والے عرف خاص ہوں گے۔ (یعنی طائفہ مخصوصہ) ہوگا۔ تو اس نقل کا نام منقول اصطلاحی ہے۔ جیسے نحاۃ اور مناطقہ کی اصطلاحات بہرحال نحویوں کی اصطلاح کی مثال لفظ فعل ہے یہ اصل میں فعل اس کام کا نام تھا کہ جو فاعل سے صادر ہو۔ جیسے اکل (کھانا) شرب (پینا) اور ضرب (مارنا) پھر اس لفظ کو نحاۃ نے ایسے کلمہ کی طرف نقل کرلیا۔ جو فی نفسہ معنی پر دلالت کرے۔ اور یہ معنی تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مقترن بھی ہوں۔
واما اصطلاح النظار۔ بہرحال مناطقہ کی اصطلاح (کی مثال) پس جیسے دوران اصل میں حرکت فی السلک کے لئے وضع کیا گیا تھا۔ پھر اس کو مناطقہ نے نقل کرلیا جس میں علت بننے کی صلاحیت ہو۔ اس کے اثر کے ترتیب کی جانب نقل کرلیا۔

تشریح قولہ فان ترک یسمی لفظا منقولا۔ منقول لفظ کثیر المعنی ہو۔ اور ان کے درمیان نقل پائی جاتی ہو۔ تو اگر معنی اول میں اس کا استعمال ترک کر دیا گیا ہے۔ تو اسے منقول کہتے ہیں۔ اعتراض۔ اس پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ شارح نے ایک مثال دابہ کی دی ہے۔ جبکہ دابہ پہلے اور دوسرے دونوں معانی میں مستعمل ہے۔ قولہ تعالیٰ وما من دابۃ فی الارض۔ میں دابہ سے عام جاندار مراد ہیں۔
الجواب۔ ترک سے مطلق ترک مراد نہیں ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ اس لفظ کا استعمال بغیر کسی قرینہ کے نہ ہوتا ہو۔ اگر کسی جگہ قرینہ کی وجہ سے پہلے معنی مراد ہو جائیں تو کوئی فرق نہیں پڑتا۔
قولہ فان کان اسما۔ شارح کو اس جگہ فان کان فعلا کہنا چاہئے تھا۔ کیوں کہ لفظ فعل وہ امر ہے جو کسی چیز کے ساتھ قائم ہو۔ خواہ اس سے صادر ہونے والا ہو۔ جیسے ضرب یا صادر نہ ہو جیسے موت انقطاع۔ نیز شارح نے فعل لغوی کی تعریف میں جو لفظ فاعل کا استعمال کیا ہے اس سے دور لازم آتا ہے۔ قولہ ترتیب اثر۔ جیسے نشیلی چیز کے پی لینے سے حرمت کا مرتب ہونا۔ اور سقمونیا کے پی لینے سے دست جاری ہو جانا۔

وان لم یترک معناہ الاول بل یستعمل فیہ ایضا یسمی حقیقۃ ان استعمل فی الاول وھو المنقول عنہ ومجاز ان استعمل فی الثانی وھو المنقول الیہ کالاسد فانہ وضع اولا للحیوان المفترس ثم نقل الی الرجل الشجاع لعلاقۃ بینھما وھی الشجاعۃ فاستعمالہ فی الاول بطریق الحقیقۃ وفی الثانی بطریق المجاز اما الحقیقۃ فلانھا من حق فلان الامر ای اثبتہ او من حقیقتہ اذا کنت منہ علی یقین فاذا کان اللفظ مستعملا فی موضوعہ الاصلی فھو شیئ مثبت فی مقامہ معلوم الدلالۃ واما المجاز فلانہ من جاز الشیئ یجوزہ اذا تعداہ واذا استعمل اللفظ فی المعنی المجازی فقد جاز مکانہ الاول وموضوعہ الاصلی۔

ترجمہ اور اگر لفظ کے پہلے ترک نہیں کئے گئے۔ بلکہ وہ لفظ ان معنی (موضوع لہ) میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ تو اس کو حقیقت کہیں گے اگر اول معنی پر استعمال کیا گیا اور وہ منقول عنہ ہے۔ اور مجاز کہتے ہیں اگر اسے معنی ثانی میں استعمال کیا گیا اور وہ منقول الیہ ہے۔ جیسے لفظ اسد پس وہ پہلے حیوان مفترس (شیر) کے لئے وضع کیا گیا تھا پھر رجل شجاع کی جانب نقل کر لیا گیا ہے۔ دونوں کے درمیان علاقہ پائے جانے کی وجہ سے اور وہ شجاعت ہے۔ پس اس کا (لفظ اسد کا) استعمال اول معنی میں بطریق حقیقت ہے۔ اور ثانی میں بطریق مجاز ہے۔ اس لئے کہ وہ ماخوذ ہے حق فلان الامر سے (فلاں نے معاملہ کو حق کر دکھایا) یعنی اس کو ثابت کر دیا ہے۔ یا پھر حقیقت سے ماخوذ ہے۔ (یہ اس وقت کہا جاتا ہے کہ) جب تم اس سے یقین پر ہو۔

فاذا کان اللفظ مستعملا۔ پس جب لفظ اپنے موضوع اصلی (معنی اول) میں استعمال کیا جائے۔ تو وہ شئی ماثبت فی مقامہ ہے۔ (ایسی چیز ہے۔ جو اپنی جگہ پر قائم و ثابت ہے۔) اور معلوم الدلالۃ ہے۔

واما المجاز فلانہ۔ اور بہرحال مجاز تو اس وجہ سے (یعنی اس کا نام مجاز اس وجہ سے رکھا گیا ہے) کہ وہ جاز الشیئ یجوزہ سے ماخوذ ہے۔ (شئی اپنی جگہ سے تجاوز کر گئی) اور تعداہ (جب اپنی جگہ سے تجاوز کر جائے۔)

واذا استعمل اللفظ۔ اور جب لفظ معنی مجازی میں استعمال کیا جائے تو تحقیق کہ وہ اپنی سابق جگہ اور موضوع اول سے تجاوز کر گیا۔

تشریح قولہ ان استعمل فی الاول..... اصطلاحات۔ اس جگہ تین اصطلاحیں ہیں منقول منقول عنہ منقول الیہ۔ وہ لفظ جس کو نقل کیا جائے وہ منقول ہے۔ جن معنی سے نقل کیا جائے۔ یعنی موضوع لہ، اول منقول عنہ اور جن معنی کی طرف نقل کیا گیا ہے۔ وہ منقول الیہ ہے

اب اگر لفظ کو اس کے پہلے معنی میں استعمال کیا جائے تو وہ حقیقت ہے۔ اور دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے تو وہ مجاز ہے۔

سوال:۔ کیا لفظ کو معنی حقیقی و مجازی میں استعمال کرنے سے قبل حقیقت و مجاز کہا جاسکتا ہے۔ یا نہیں۔ تو اہل عربیہ کا قول یہ ہے کہ لفظ استعمال کرنے سے قبل نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز۔ شارح نے ان استعمل کی قید سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ مگر صاحب سلم کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مناطقہ کے یہاں ہوسکتا ہے کہ استعمال سے قبل اسے حقیقت یا مجاز کہدیا جائے۔ کیوں کہ اہل منطق نے حقیقت و مجاز کی تعریفوں میں استعمال کی قید کا ذکر نہیں کیا ہے۔

قولہ لعلاقۃ بینہما۔ اور مجاز کے مابین پائے جانے والے علاقوں کی کئی قسمیں ہیں۔ اگر ان کے درمیان علاقہ تشبیہ کا پایا جائے۔ تو اس مجاز کو استعارہ کہیں گے۔ جیسے لفظ اسد بولا جائے اور زید مراد لیا جائے۔ یعنی دونوں وصف شجاعت میں شریک ہیں۔ ان دونوں میں تشبیہ کا علاقہ پایا جاتا ہے۔ اور اور اگر سبب مسبب کلی جزئی۔ لازم ملزوم وغیرہ جو بیس علاقوں میں سے کوئی علاقہ پایا جائے۔ تو وہ مجاز مرسل کہلاتا ہے۔ جیسے لفظ ید بول کر نعمت مراد لینا۔ اس لئے کہ ید (ہاتھ) کی حقیقی وضع ہاتھ کے لئے ہے۔ لیکن چونکہ احسان کا صدور ہاتھ کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اس سبب سے ید کو نعمت کہا جانے لگا۔

قولہ فلانہا من حق۔ قاعدہ اگر صیغہ صفت کا فعیلۃ کے وزن پر اور فعل متعدی سے مشتق ہو۔ تو اس کا استعمال فاعل اور مفعول دونوں کے معنی میں درست ہے۔ جس کا قرینہ پایا جائے وہی معنی مراد ہوں گے۔ اگر اسے مفعول کے معنی میں لیا گیا ہے۔ تو اس میں مذکر و مونث دونوں برابر ہیں۔ تاء تانیث زائد کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی مونث محذوف کی صفت واقع ہوگا۔ تو تاء تانیث لگائی جائے گی۔ جیسے مررت بقتیلۃ بنی فلان۔ یعنی بامرۃ قتیلۃ بنی فلاں۔

اور اگر فعل لازم سے مشتق ہو۔ تو اس وقت وہ فاعل کے معنی میں ہوتا ہے۔ اور تاء تانیث کا لانا ضروری ہوتا ہے۔

اس تمہید کو سامنے رکھ کر لفظ حقیقت پر غور فرمائیے۔ لفظ حقیقت فعیلۃ کے وزن پر ہے اگر اس کو فعل متعدی سے مشتق مانا جائے تو مفعول کے معنی میں ہونا متعین ہے۔ شارح نے بھی یہی کہا ہے۔ فرمایا۔ حق فلان الامر ای اثبتہ، اگر فاعل کے معنی میں مبتلا نا مقصود ہوتا۔ تو شارح فرماتے حق اذا لزم

قال وکل لفظ فھو بالنسبۃ الی لفظ اٰخر مرادف لہ ان توافقا فی المعنی ومباین لہ ان اختلفا فیہ

اقول. ما مر من تقسیم اللفظ کان بالقیاس الی نفسہ وبالنظر الی نفس معناہ وھذا التقسیم للفظ

بالقیاس الی غیرہ من الالفاظ فاللفظ اذا نسبناہ الی لفظ اٰخر فلایخ اما ان یتوافقا فی المعنی ان یکون معناھما واحدا ویختلفا فی المعنی ای یکون لاحدھما معنی وللاٰخر معنی اٰخر فان کانا متوافقین فہو مرادف و اللفظ ان مترادفان اخذا من الترادف الذی ھو رکوب احد خلف اٰخر کان المعنی مرکوب واللفظان راکبان علیہ فیکونان مترادفین کاللیث والاسد وان کانا مختلفین فہو مباین لہ واللفظان متباینان لان المباینۃ المفارقۃ ومتی اختلف المعنی لم یکن المرکوب واحدا فیتحقق المفارقۃ بین اللفظین للتفرقۃ بین المرکوبین کالانسان والفرس ومن الناس من ظن ان مثل الناطق والفصیح ومثل السیف والصارم من الالفاظ المترادفۃ لصدقہما علی ذات واحدۃ وھو فاسد لان الترادف ھو الاتحاد فی المفہوم لا الاتحاد فی الذات نعم الاتحاد فی الذات من لوازم الاتحاد فی المفہوم بدون العکس۔

ترجمہ اور ہر لفظ بہ نسبت دوسرے لفظ کے اس کا مرادف ہے۔ اگر دونوں لفظ معنی میں ایک دوسرے کے موافق ہیں۔ اور اس کا مبائن ہے۔ اگر دونوں لفظ معنی میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

اقول مامر۔ میں کہتا ہوں۔ جو گذرا مثلا لفظ کی تقسیم کا بیان۔ وہ نفس لفظ اور اس نفس معنی کے لحاظ سے تھا۔ وبھذا التقسیم اللفظ۔ الخ اور اس بیان کے ذریعہ لفظ کی تقسیم دوسرے لفظ کے اعتبار سے ہے۔ پس لفظ کو جب ہم منسوب کریں گے دوسرے لفظ کی طرف تو وہ خالی نہیں ہے۔ کہ یا دونوں لفظ معنی میں موافق ہوں گے۔ یعنی دونوں (لفظوں) کے معنی واحد ہوں گے۔ یا دونوں (لفظ) مختلف ہوں گے معنی میں۔ یعنی دونوں میں سے ایک کے ایک معنی ہوں گے۔ اور دوسرے کے معنی اور ہوں گے۔ پس اگر دونوں ایک دوسرے کے موافق ہیں۔ تو وہ اس کا مرادف ہے۔ اور دونوں لفظ مترادفان ہیں۔ ترادف سے بنایا گیا ہے۔ جو کہ ایک شخص کا دوسرے کے پیچھے سوار ہونے کو کہتے ہیں۔ گویا معنی مرکب (سواری) ہیں۔ اور دونوں لفظ اس پر سوار ہیں۔ پس وہ دونوں مترادفان ہیں۔ جیسے لفظ لیث اور اسد اور اگر دونوں مختلف ہیں۔ پس وہ اس کا مبائن ہے۔ اور دونوں لفظ متباینان ہیں۔ اس لئے کہ مباینت مفارقت کو کہتے ہیں۔ اور جب معنی مختلف ہو گئے تو مرکوب ایک نہ رہا۔ پس دونوں لفظوں کے درمیان مفارقت متحقق ہو گئی۔ دونوں مرکوب کے درمیان فرق ہو جانے کی وجہ سے۔ جیسے لفظ الانسان اور الفرس۔

ومن الناس من ظن۔ اور بعض لوگوں نے گمان کیا ہے۔ کہ ناطق اور فصیح اور سیف، صارم مترادف الفاظ ہیں۔ اس لئے کہ دونوں ذات واحد پر صادق آتے ہیں۔ حالانکہ یہ فاسد ہے۔ اس لئے کہ ترادف اتحاد فی المفہوم کا نام ہے۔ نہ کہ اتحاد فی الذات کا۔ البتہ اتحاد فی الذات اتحاد فی المفہوم کے لوازم میں سے ہے مگر اس کا عکس نہیں ہے۔ (یعنی اتحاد فی المفہوم لازم ہو۔ ایسا نہیں ہے۔)

تشریح اقول مامر۔ سابق میں لفظ کی تقسیم نفس لفظ اور نفس معنی کے لحاظ سے کی گئی تھی۔ مگر یہ تقسیم لفظ کی دوسرے لفظ کے لحاظ سے کی گئی ہے۔ اس لئے کہ جسطرح لفظ ایک اور معنی متعدد ہوا کرتے ہیں۔ اسی طرح معنی ایک اور الفاظ متعدد ہوتے ہیں۔ اس کو مرادف کہتے ہیں۔ جیسے لیث اور اسد لفظ دو ہیں مگر معنی واحد ہیں۔ (یعنی شیر)۔

قولہ ومن الناس۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ناطق فصیح دونوں مرادف ہیں۔ ایسے ہی سیف اور صارم مرادف ہیں ۔مگر یہ درست نہیں۔ اس لئے کہ ناطق کو فصیح کے ساتھ موصوف کرتے ہیں۔ فصاحت نطق کی صفت ہوئی اور یہ دونوں معنی کے لحاظ سے مختلف ہوئے۔ اس لئے موصوف اور صفت میں مغایرت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح سیف اور صارم۔ صارم کے معنی قاطع کے ہیں۔ اور صارم سیف کے ساتھ قائم یعنی وصف ہے۔ معلوم ہوا ان دونوں کے درمیان اتحاد نہیں ہے۔ بلکہ عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ اور جن دو چیزوں کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہو۔ مثلاً حیوان اور ابیض۔ ان دونوں کے درمیان ترادف کا ہونا۔ اور بھی بعید ہے۔ ایسے ہی موصوف اور اس کی صفت متساویہ کے درمیان بھی ترادف بعید ہے جیسے الانسان والکاتب بالامکان کے درمیان۔ مگر اس میں اتنا بعد نہیں ہے۔ جتنا عام خاص من وجہ والی صوت میں پایا جاتا ہے۔

نعم اتحاد فی الذات۔ اس سے شارح نے اشارہ کیا ہے۔ کہ گمان کرنے والوں نے اتحاد فی الذات سے اتحاد فی المفہوم سمجھ لیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے۔

فائدہ:۔ بعض نے ترادف کے وجود کا انکار کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ الفاظ کی وضع ضرورت کے تحت ہوئی ہے۔ اور جب ایک لفظ سے ایک معنی ادا ہو سکتے ہیں تو اس معنی کے لئے دوسرے لفظ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور جو الفاظ بظاہر مرادف معلوم ہوتے ہیں وہ از اختلاف ذات و صفت ہیں یعنی ایک لفظ ذات کے لئے اور دوسرا صفت کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ جیسے انسان اور ناطق۔ مگر ان کا یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ بسا اوقات متکلم ایک لفظ بھول جاتا ہے۔ نیز بعض زبانوں پر بعض الفاظ دشوار ہوتے ہیں۔ (اور بعض الفاظ غیر مانوس ہوتے ہیں اگر ترادف ..... نہ ہو تو اس قسم کی ضروریات کس طرح پوری کی جائیں گی۔)

قال واما المركب فهو اما تام وهو الذى يصح السكوت عليه اوغير تام والتام ان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والقضية وان لم يحتمل فهو الانشاء فان دل على طلب الفعل دلالة اولية اى وضعية فهو مع الاستعلاء امر كقولنا اضرب انت ومع الخضوع مع سوال ودعاء ومع التساوى التماس وان لم يدل فهو التنبيه ويندرج فيه التمنى والترجى و

والتعجب والقسم والنداء و اما غیر التام فھو اما تقییدی کالحیوان الناطق و اما غیر تقییدی کالمرکب من اسم و کلمۃ و اداۃ اقول لما فرغ من المفرد و اقسامہ شرع فی المرکب و اقسامہ وھو اما تام او غیر تام لانہ اما ان یصح السکوت علیہ ای یفید المخاطب فائدۃ تامۃ و لایکون ح مستتبعا للفظ آخر ینتظرہ المخاطب کما اذا قیل زید فیبقی المخاطب منتظرا الا ان یقال قائم او قاعد مثلا بخلاف ما اذا قیل زید قائم و اما ان لایصح السکوت علیہ فان صح السکوت علیہ فھو المرکب التام و الا فھو المرکب الناقص وغیر التام و المرکب التام اما ان یحتمل الصدق و الکذب فھو الخبر و القضیۃ او لایحتمل فھو الانشاء ۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ بہرحال مرکب پس وہ یا تام ہوگا۔ اور مرکب تام وہ مرکب ہے۔ جس پر سکوت صحیح ہو۔ یا غیر تام ہوگا۔ اور غیر تام وہ مرکب ہے کہ جس پر سکوت صحیح نہیں ہو۔

والتام ان احتمل الصدق الخ۔ اور مرکب تام اگر احتمال رکھے صدق و کذب کا تو وہ خبر اور قضیہ ہے۔ اور اگر احتمال نہ رکھے (یعنی صدق اور کذب کا احتمال نہ رکھتا ہو) پس وہ انشاء ہے۔ پس اگر وہ طلب فعل پر دلالت کرے دلالت اولی کے لحاظ سے یعنی وضع کے اعتبار سے۔ پس وہ استعلاء کے ساتھ امر ہے۔ جیسے ہمارا قول (اضرب انت یا خضوع کے ساتھ) طلب فعل پر دلالت کرے۔ تو وہ سوال اور دعا ہے۔ اور تساوی کے ساتھ التماس ہے۔

وان لم یدل فھو التنبیہ۔ اور اگر طلب فعل پر دلالت نہ کرے تو وہ تنبیہ ہے اور اسی کے تحت داخل ہے تمنی۔ ترجی۔ تعجب۔ قسم اور نداء بھی۔

واما غیر التام۔ اور بہرحال مرکب غیر تام پس وہ یا تقییدی ہوگا۔ جیسے الحیوان الناطق۔ اور یا غیر تقییدی ہوگا۔ جیسے وہ لفظ جو مرکب ہو۔ اسم اور حرف سے یا کلمہ اور اداۃ سے۔

اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ مصنف جب مفرد اور اس کی اقسام کے بیان سے فارغ ہوگئے۔ تو مرکب اور اس کی اقسام کو شروع فرمایا۔

وھو اما تام او غیر تام۔ اور مرکب تام ہوگا یا غیر تام ہوگا اس وجہ سے کہ یا اس پر سکوت صحیح ہوگا یعنی مخاطب کو فائدہ تامہ دے گا۔ اور اس صورت میں وہ دوسرے ایسے لفظ کو بعد میں لانے والا نہ ہوگا کہ جس کا مخاطب انتظار کر رہا ہو۔ جیسے مثلا جب کہا جائے زید تو مخاطب انتظار کرتا رہے گا کہ قائم یا قاعدہ وغیرہ کہا جائے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہا جائے زید قائم (تو مخاطب کو اس قسم کا انتظار نہ رہے گا)۔

واما ان لایصح السکوت۔ اور یا سکوت اس پر صحیح نہ ہو۔ پس اگر اس پر سکوت صحیح ہو۔ تو وہ مرکب تام ہے۔ ورنہ پس وہ مرکب ناقص ہے۔ دوسرا نام مرکب غیر تام ہے۔

والمرکب التام اما ان یحتمل الصدق والکذب۔ اور مرکب تام یا وہ صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے

تو وہ خبر قضیہ ہے۔ یا احتمال نہیں رکھتا تو وہ انشاء ہے۔

تشریح قولہ لما فرغ۔ یعنی ماتن نے مفرد کی تعریف اس کی اقسام سے فارغ ہونے کے بعد اب مرکب اور اس کی اقسام کو بیان کرتے ہیں۔ لیکن اس جگہ صرف یہ کہدینا کافی تھا کہ لما فرغ من اقسام المفرد۔ کیوں کہ مفرد سے فراغت تو وہاں ہو چکی تھی۔ جہاں سے ماتن نے مفرد کی اقسام کا بیان شروع کیا تھا پھر اس کی دیگر وجوہات کا ذکر بے فائدہ ہے۔ مقصد یہ ہے کہ جس سے فارغ ہوئے۔ وہ بعینہ شروع فیہ میں شروع ہونے کا سبب ہے۔ اور شروع فیہ شروع کرنا بتقاضائے ترتیب مضامین ہے۔ بہر حال اس جگہ مرکب میں انحصار عقلی ہے۔ جس میں تیسری قسم کا احتمال نہیں ہے۔ البتہ مرکب غیر تام کا حصر عقلی نہیں ہے اس میں مصنف کی بیان کردہ اقسام کے علاوہ بھی نکل سکتی ہیں۔

قولہ یفید المخاطب مرکب کی دو قسمیں ہیں۔ تام اور غیر تام۔ شارح نے فرمایا لانہ اما ان یصح السکوت علیہ الخ۔ اس میں یصح السکوت۔ اور یفید فائدہ دونوں کو جمع کر دیا ہے۔ ثانی جملہ اول کی تفسیر ہے۔

اعتراض۔ یفید فائدہ سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ مرکب کوئی جدید فائدہ دے گا۔ لہذا السماء فوقنا اور الارض تحتنا وغیرہ۔ دوسرے مرکب کہ جن کا مفہوم پہلے سے معلوم ہوتا ہے۔ مرکب تام کی تعریف سے خارج ہو گئے۔ اس لئے کہ اس سے کوئی نیا فائدہ حاصل نہیں ہوا۔

اس اعتراض سے بچنے کی صورت یہی تھی کہ تعریف میں یصح السکوت اور یفید فائدہ کو ایک ساتھ جمع نہ کرتے۔ اور اگر جمع کرنا ہی تھا تو اس طرح کہتے کہ اما ان یفید المخاطب فائدہ تامہ ای یصح السکوت علیہ۔ تو یصح السکوت فائدہ تامہ کی تفسیر واقع ہو جاتا۔ اور شبہ واقع نہ ہوتا۔

الجواب۔ شارح نے مرکب تام کی تعریف ان الفاظ میں کی جو مشہور ہے۔ پھر اسی عبارت پر وہ عبارت بذریعہ عطف ذکر کیا جو اس عبارت سے مقصود ہے۔ لہذا کسی نئے فائدے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

قولہ ولا یکون مستتبعا۔ یہ جملہ بھی یصح السکوت کی تفسیر واقع ہے۔ اس لئے کہ یفید فائدہ تامہ کہنے کے باوجود ابھی کچھ خفاء باقی تھا۔ لہذا شارح نے یہ جملہ لاکر بتادیا کہ اس پر تکلم کے سکوت کے صحیح ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ مرکب کسی دوسرے لفظ کا اس طور پر تقاضا نہ کرتا ہو جیسے محکوم علیہ کے بعد محکوم بہ کا انتظار رہتا ہے۔

اس تفسیر سے یہ اعتراض بھی دور ہو گیا کہ ضرب زید پر متکلم کا سکوت صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ سننے والے کو مضروب کا انتظار باقی رہتا ہے۔ کہ یعنی ضرب کس پر واقع ہوئی۔ کیوں کہ اس قسم کا انتظار کلام کے رکن کا انتظار نہیں ہے۔ بلکہ ایک زائد شئی کا انتظار کہا جاتا ہے۔ اور اس کے بغیر مرکب تام میں کوئی خرابی نہیں آتی۔

قولہ اما یحتمل الصدق والکذب۔ جز وہ ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہو۔ نیز صدق اور کذب کی تعریف یہ ہے۔ خبر کا واقع کے مطابق ہونا صدق ہے۔ اور مطابق نہ ہونا کذب ہے۔ اس میں دور لازم

آتا ہے۔ کیوں کہ خبر کی تعریف موقوف ہوئی صدق اور کذب پر۔ اور صدق و کذب کی تعریف موقوف ہوئی خبر پر اسی کو دور کہتے ہیں۔
الجواب۔ صدق اور کذب کی تعریف پر مذکورہ دور لازم آتا ہے۔ لیکن اگر اس کی تعریف ان الفاظ سے کی جائے کہ نسبت ایقاع یا انتزاع کا واقع کے مطابق ہونا صدق۔ اور مطابق نہ ہونا کذب ہے۔ یا پھر اسی طرح کی جائے کہ حکایت کا محکوم عنہ کے مطابق ہونا صدق۔ اور مطابق نہ ہونا کذب ہے۔ پھر دور نہ لازم آئے گا۔

فان قیل الخبر اما ان یکون مطابقا للواقع اولا فان کان مطابقا للواقع لم یحتمل الکذب وان لم یکن مطابقا لم یحتمل الصدق فلا خبر داخل فی الحد فقد یجاب عنہ بان المراد بالواو الواصلۃ او الفاصلۃ بمعنی ان الخبر ھو الذی یحتمل الصدق او الکذب فکل خبر کاذب یحتمل الکذب فجمیع الاخبار داخلۃ فی الحد وھٰذا الجواب غیر مرضی لان الاحتمال لامعنی لہ ح بل یجب ان یقال ما صدق او کذب والحق فی الجواب ان المراد احتمال الصدق والکذب بمجرد النظر الی مفہوم الخبر ولا شك ان قولنا السماء فوقنا اذا جردنا النظر الی مفہوم اللفظ ولم نعتبر الخارج احتمل عند العقل الکذب وقولنا اجتماع النقیضین موجود یحتمل الصدق بمجرد النظر الی مفہومہ فحصل التقسیم ان المرکب التام ان احتمل الصدق والکذب بحسب مفہومہ فھو الخبر والا فھو الانشاء۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ خبر یا واقع کے مطابق ہوگی یا نہ ہوگی۔ پس اگر واقع کے مطابق ہے تو کذب کا احتمال نہ رکھے گی۔ اور اگر واقع کے مطابق نہ ہوگی تو وہ صدق کا احتمال نہ رکھے گی پس یہ خبر۔ خبر کی تعریف کے تحت داخل نہ ہوگی۔
یجاب عنہ۔ اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ مراد واو فاصلہ سے او فاصلہ ہے۔ . . . . . . واو سے وصل کے معنی نہیں لئے گئے۔ بلکہ واو اس او کے معنی میں ہے۔ جو فصل کے لئے آتا ہے۔ اور معنی یہ ہیں کہ خبر وہ ہے۔ جو احتمال رکھتی ہے۔ صدق کا یا کذب کا۔ پس ہر خبر صادق صدق کا احتمال رکھتی ہے۔ اور ہر خبر کاذب کذب کا احتمال رکھتی ہے۔ پس جمع اخبار حد (تعریف) کے تحت داخل ہوگئیں۔
وھٰذا الجواب۔ غیر مرضی۔ مگر یہ جواب پسندیدہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ تعریف میں مذکور احتمال کے اس وقت کوئی معنی ہی نہیں ہیں۔ بلکہ واجب ہے کہ تعریف میں یوں کہا جائے کہ جو صادق ہو یا کاذب ہو
والحق فی الجواب۔ اور اس اعتراض کا صحیح جواب یہ ہے کہ صدق و کذب کے احتمال سے مراد صرف مفہوم خبر کو پیش نظر رکھ کر ہے۔ کسی دوسری خصوصیت کا اس پر لحاظ نہیں کیا گیا ہے۔

ولاشك ان قولنا السماء فوقنا۔ اور اس پر کوئی شک نہیں ہے کہ ہمارا قول السماء فوقنا۔ جب ہم نظر کو صرف الفاظ کے مفہوم کی جانب مجرد کرلیں اور خارج کا اعتبار نہ کریں۔ تو عقل کے نزدیک وہ کذب کا احتمال رکھتا ہے اور ہمارا قول اجتماع النقیضین موجود بھی صدق کا احتمال رکھتا ہے۔ صرف اس کے مفہوم کو مدنظر رکھتے ہوئے۔

فحصل التقسیم۔ پس تقسیم کا حاصل یہ ہے۔ کہ مرکب تام اگر صدق و کذب کا احتمال باعتبار اپنے مفہوم کے رکھتا ہے۔ تو وہ خبر ہے ورنہ پس وہ انشاء ہے۔

تشریح فان قیل الخ۔ اعتراض۔ شارح نے فرمایا مرکب تام اگر صدق و کذب کا محتمل ہے تو وہ خبر اور قضیہ ہے۔ ورنہ وہ انشاء ہے۔ سوال کا منشاء درحقیقت یہ ہے کہ مناطقہ کی اصطلاح میں احتمال نام ہے۔ امکان عقلی۔ اور تجویز عقلی کا معترض نے امکان کو نفس الامری امکان پر محمول کرتے ہوئے سوال قائم کیا ہے۔

اعتراض کا بیان۔ آپ کے قول یحتمل الصدق والکذب کے معنی متبادر یہ ہیں کہ صدق و کذب کا احتمال باعتبار نفس الامر کے ہو۔ اور ظاہر ہے کہ نفس الامر میں ان میں سے کوئی ایک ہی ہو سکتا ہے۔ صدق ہوگا یا کذب۔ نفس الامر میں دونوں نہیں ہو سکتے۔ ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئیگا۔ چنانچہ نفس الامر میں بعض قضیئے صرف صادق ہوتے ہیں۔ جیسے محمد رسول اللہ، اللہ موجود الواحد نصف الاثنین السماء فوقنا۔ وغیرہ۔ اس کے برخلاف دوسرے بعض صرف کاذب ہی ہوتے ہیں۔ جیسے السماء تحتنا والارض فوقنا۔ اجتماع نقیضین وغیرہ سب قضایا کاذبہ ہیں۔ اس لئے قضیہ اور خبر کی تعریف کسی قضیہ پر صادق نہیں آتی۔ اس لئے کہ ایسا قضیہ کوئی نہیں ہوتا۔ جس میں دونوں احتمال ایک وقت میں پائے جاتے ہیں

قولہ فقد یجاب۔ بعض نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ واو اس جگہ او فاصلہ کے معنی میں ہے۔ یعنی واو بول کر او معنی کے لئے گئے ہیں۔ جس کے معنی دونوں کے درمیان فصل کرنا ہے۔ یعنی خبر اس مرکب کا نام ہے۔ جس کے بعض افراد صادق اور دوسرے بعض کاذب ہوں۔ اس لئے اب کوئی اعتراض نہ وارد ہوگا۔

قولہ غیر مرضی۔ یہ جواب غیر پسندیدہ ہے۔ اس لئے کہ اس تعریف کی بنیاد پر صدق ہے۔ یا صرف کذب ہے۔ احتمال صدق و کذب کا موقع ہی نہیں رہا۔ لہٰذا اس بنیاد پر خبر کی تعریف اس طرح کرنی چاہئے کہ خبر وہ ہے جو صادق ہو یا کاذب ہو۔ بہرحال دیگر جوابات میں سے ایک جواب مذکورہ جواب کو بھی مان لیا جائے تو میرے نزدیک حرج نہیں ہے۔

قولہ لامعنی لہ۔ احتمال کے جو معنی لے کر معترض نے اعتراض کیا اور جواب دینے والے نے اس کو مان بھی لیا۔ اور سوال درست مان کر جواب میں تاویل کی ضرورت پڑی۔ وہ معنی بجائے خود درست ہیں۔ لیکن لان الاحتمال لامعنی لہ۔ کہنے کی پھر کیا ضرورت تھی۔

الجواب۔ (المعنی لئے)۔ کا مطلب یہ ہے کہ احتمال کے ایسے معنی نہیں ہوتے جو مقام تعریف کے مناسب ہوں اس لئے کہ تعریف میں ایسے الفاظ کو استعمال نہیں کیا جاتا جو ظاہر الدلالۃ نہ ہوں۔
والحق فی الجواب۔ شارح نے یہاں سے مذکورہ بالا اعتراض کا تحقیقی جواب دیا ہے۔ تعریف میں نفس مفہوم کے لحاظ سے صدق وکذب کا احتمال مراد ہے۔ یعنی جب ہم مرکب کے نفس مفہوم کا لحاظ کریں۔ اور اس کے ساتھ دوسری خصوصیات کا لحاظ نہ کریں۔ مثلاً متکلم کا صادق ہونا۔ طرفین کی خصوصیت مشاہدہ کی خصوصیت وغیرہ سے قطع نظر کریں۔ تو عقل صدق وکذب میں سے ہر ایک کو جائز مانے۔
اس جواب پر یہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔ حق تعالیٰ کی خبر۔ انبیاء علیہم السلام کی خبریں یا وہ قضایا جو بدیہی اول ہیں ان میں کذب کا احتمال نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ان قضایا میں کذب کا احتمال اس وجہ سے نہیں ہے کہ اس میں متکلم کی خصوصیت یا طرفین کی خصوصیت پائی جاتی ہے۔ لیکن اگر ان خصوصیات سے قطع نظر کرلیا جائے اور صرف قضیہ کے مفہوم پر نظر کی جائے تو چونکہ باعتبار مفہوم تمام قضایا مساوی ہیں۔ اس لئے عقل باعتبار مفہوم ہر قضیہ کے متعلق صدق وکذب دونوں کو جائز رکھتی ہے۔

وهو اما ان يدل على طلب الفعل دلالة وضعية اولا يدل فان دل على طلب الفعل دلالة وضعية فاما ان يقارن الاستعلاء اويقارن التساوى اويقارن الخضوع فان قارن الاستعلاء فهو امر وان قارن التساوى فهو التماس وان قارن الخضوع فهو سوال ودعاء وانما قيد الدلالة بالوضع احترازا عن الاخبار الدالة على طلب الفعل لابالوضع فان قولنا كتب عليكم الصيام او اطلب منك الفعل دال على طلب الفعل لكنه ليس بموضوع لطلب الفعل بل للاخبار عن الفعل وان لم يدل على طلب الفعل فهو تنبيه لانه ينبه على مافى ضمير المتكلم ويندرج فيه التمنى والترجى والنداء والتعجب والقسم ولقائل ان يقول الاستفهام والنهى خارج عن القسمة اما الاستفهام فلانه لايليق جعله من التنبيه لانه استعلام مافى ضمير المخاطب لاتنبيه على مافى ضمير المتكلم واما النهى فلعدم دخوله تحت الامر لانه دال على طلب الترك لاعلى طلب الفعل۔

ترجمہ اور وہ یا طلب فعل پر باعتبار دلالت وضعیہ کے دلالت کریگا۔ یا دلالت نہ کریگا۔ پس اگر طلب فعل پر وضعی دلالت کے لحاظ سے دلالت کرتا ہے۔ پس وہ یا استعلاء کے مقارن ہو۔ یا مقارن ہے تساوی کے۔ یا مقارن ہے خضوع کے۔ پس اگر استعلاء کے مقارن ہے تو وہ امر ہے۔ اور اگر تساوی کے مقارن ہے۔ تو وہ التماس ہے۔ اگر خضوع (عجز) کے مقارن ہے تو وہ دعاء ہے۔
وانما قيد الدلالة بالوضع۔ ماتن نے دلالت کو وضع کی قید سے مقید کیا ہے۔ احتراز کرتے ہوئے۔

ان اخبارسے جو طلب فعل پر بغیر وضع کے دلالت کرتی ہیں۔ کیونکہ ہمارا قول کتب علیکم الصلوٰۃ (تم پر نماز فرض کی گئی ہے۔) اور اطلب منک الفعل بھی طلب فعل پر دال ہیں لیکن وہ طلب فعل کے لئے وضع نہیں کئے گئے بلکہ (ان کی وضع) طلب فعل کی خبر دینے کے لئے (ہوئی ہے۔)

وان لم یدل علی طلب الفعل۔ اور اگر مرکب طلب فعل پر نہیں دلالت کرتا۔ تو پس وہ تنبیہ ہے۔ اس لئے کہ وہ مافی ضمیر للمتکلم (متکلم کے دل میں جو بات ہے۔) اس پر آگاہ کرتا ہے۔

ویندرج فیہ التمنی۔ اور اس کے تحت (یعنی تنبیہ کے تحت) تمنی، ترجی، ندار، تعجب، قسم بھی داخل ہیں۔

ولقائل ان یقول۔ اور معترض کے لئے گنجائش ہے۔ کہ وہ یہ اعتراض کرے کہ استفہام اور نہی دونوں تقسیم سے خارج ہیں۔ بہر حال استفہام تو اس لئے کہ خارج ہے کہ اس کو تنبیہ پر حمل کرنا مناسب نہیں ہے اس لئے کہ استفہام طلب علم کے لئے آتا ہے۔ جو متکلم کے دل میں ہے۔ (یعنی متکلم سے دریافت کرنا مقصود ہوتا ہے۔) نہ جو متکلم کے ضمیر میں موجود ہے۔ اس پر تنبیہ کرنے کے واسطے۔

واما النہی۔ اور بہر حال نہی تو اس کے داخل نہ ہونے کی وجہ سے امر کے تحت اس لئے کہ وہ طلب ترک پر دال ہے کہ فعل کی طلب پر۔

تشریح قولہ وھو اما ان یدل۔ شارح نے یہاں انشار کی اقسام کی تفصیل بیان کی ہے۔ ماتن نے انشار کی یہ چار قسمیں بیان کیں۔ امر۔ التماس۔ دعا اور تنبیہ۔ اور بقیہ پانچ اقسام تمنی۔ ترجی۔ ندار۔ تعجب اور قسم کو تنبیہ میں شمار کیا ہے۔ اور نہی واستفہام کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ بلکہ سکوت اختیار کیا ہے شارح آئندہ اس پر بحث کریں گے۔

لہٰذا اگر انشار فعل کی طلب پر دال ہو۔ اور اس کے ساتھ استعلار بھی ہو۔ تو وہ امر ہے۔ یعنی قائل مخاطب سے اپنے آپ کو بڑا خیال کر کے فعل کی طلب کرتا ہے۔ تو وہ امر ہے۔

اور مخاطب کو مساوی خیال کرتا ہے۔ اس طلب فعل کا نام التماس وگذارش ہے۔ اور عاجزی وتواضع کے ساتھ فعل کی طلب کر رہا ہے۔ تو وہ دعار ہے۔

قولہ دلالۃ وضعیۃ ماتن نے دلالۃ اولیۃ وضعیۃ کہا تھا۔ شارح نے صرف دلالت وضعیہ کہا۔ اور اولیہ کا ذکر نہیں کیا۔ اس لئے اولیہ کے معنی مشترک ہیں۔ اور تعریف میں کوئی مشترک لفظ استعمال نہ کرنا چاہئے۔

پھر دوسری خرابی یہ بھی ہے کہ اگر وضعیہ کے ساتھ اولیہ کی قید کو صحیح مان لیا جائے۔ تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ وہ دلالت کی دوسری دونوں قسمیں تضمنی والتزامی مطابقی کے تابع ہیں۔ پس مطابقی کی دلالت اولیہ اور تضمنی والتزامی کی ثانوی ہوگی۔

قولہ الاستعلاء۔ اس مقام پر استعلار علو بمعنی شرف سے ہے۔ اس جگہ علو کے دوسرے معنی رفعت

بنا۔ یا سعود سے نہیں ہے۔ اور علو سے مراد اظہار علو ہے۔

قولہ انما قید الدلالۃ۔ شارح نے فرمایا کہ ماتن نے انشار کی تعریف میں طلب فعل باعتبار وضع کی قید اس لئے زائد کی ہے۔ تاکہ وہ جملے جو طلب فعل پر بلا وضع کے دلالت کرتے ہیں۔ انشار سے خارج ہو جائیں یعنی وضع کی قید احترازی ہے۔ اس لئے علیکم الصلوٰۃ۔ اطلب منک الفعل وغیر خارج ہو جائیں۔

سوال:۔ اطلب منک الفعل وغیرہ جملے خبر ہیں۔ انشار نہیں۔ اس لئے انشار سے خارج کرنے کا کیا سوال

الجواب:۔ اگر مجازاً ان کو طلب فعل کے لئے استعمال کیا جائے تو امر کی تعریف مجازاً صادق آجائے گی۔ لہذا ان کو خارج کرنے کی ضرورت ہے۔

قولہ خارجان عن القسمۃ۔ نہی اور استفہام دونوں تقسیم سے خارج ہیں۔ اس لئے کہ یہ تو واضح ہے کہ استفہام، امر، اور التماس میں داخل نہیں ہے۔ تنبیہ میں بھی داخل نہیں۔ کیونکہ استفہام مخاطب سے مافی الضمیر کو دریافت کرنے کا نام ہے۔ اور تنبیہ مافی ضمیر المتکلم کے ظاہر کرنے کو کہتے ہیں۔ اور دونوں میں بڑا فرق ہے۔ اسی طرح نہی بھی اقسام (امر، التماس اور دعار) میں داخل نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ نہی ترک فعل کی طلب پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ طلب فعل پر دال ہیں۔

لکن المصنف ادرج الاستفہام تحت التنبیہ ولم یعتبر المناسبۃ اللغویۃ والنہی تحت الامر بناءً علی ان الترک ھو کف النفس لا عدم الفعل عما من شانہ ان یکون فعلاً۔

ترجمہ لیکن مصنف نے استفہام کو تنبیہ کے تحت داخل کیا ہے۔ اور مناسبت لغوی کا اعتبار نہیں کیا۔ اور نہی کو امر کے تحت داخل کیا ہے۔ اس بنار پر کہ ترک کف النفس کا نام ہے نہ کہ عدم الفعل کا۔ جس کی شان سے فعل ہونا ہو۔

تشریح ولکن المصنف۔ جمہور نے اگرچہ اصطلاحی نام رکھنے میں لغوی مناسبت کا لحاظ کیا ہے مگر بہت سی اقسام میں پوری نہیں اترتی۔ مثلاً ندار میں متکلم کے مافی ضمیر پر تنبیہ مقصود نہیں ہوتی۔ بلکہ مخاطب کو اپنی جانب متوجہ کرنا ہوتا ہے۔ اسی طرح قسم کو مخاطب کے ذہن میں بیٹھانا مقصود ہوتا ہے نہ کہ تنبیہ۔

بہر حال بہت سے ناموں میں لغوی مناسبت نہیں پائی جاتی۔ اس لئے تقلیل اقسام کی خاطر استفہام کو تنبیہ میں داخل کر دیا ہے۔

قولہ ھو کف النفس۔ بعض کا کہنا ہے کہ نہی سے عدم فعل مطلوب نہیں ہوتا۔ جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے۔ اس لئے یہ فعل بندہ کا اختیاری ہو سکتا ہے۔ اور نہ غیر اختیاری۔ اور نہ اس کے حاصل کرنے سے

حاصل ہو سکتا ہے۔ حالانکہ جس کی تکلیف بندے کو دیجائے۔ اس کا حاصل کرنا بندہ کے لئے ضروری ہوتا ہے اس سے تکلیف مالایطاق لازم آئے گی۔ اس لئے نہی سے مطلوب کف نفس عن الفعل ہے۔ اور اس لحاظ سے نہی امر کے ساتھ شریک ہے۔ اس طور پر کہ دونوں سے مطلوب فعل ہے۔

جمہور متکلمین کے نزدیک نہی سے مقصود نہی عن فعل ہے۔ اور عدم فعل اس معنی کر اختیاری ہے کہ بندہ کو دونوں اختیار ہیں۔ فعل کو کرے تاکہ عدم فعل کا استمرار اس کے فعل سے زائل ہو جائے۔ اور یہ بھی کہ نہ کرے تاکہ عدم فعل کا استمرار بدستور باقی رہے۔

ولو اردنا ایرادهما فی القسمة قلنا الانشاء اما ان لایدل علی شئ بالوضع فهو التنبیه او یدل فلا یخ اما ان یکون المطلوب الفهم فهو الاستفهام اوغیره فاما ان یکون مع الاستعلاء فهو امر ان کان المطلوب الفعل ونهی ان کان المطلوب الترك ای عدم الفعل اویکون مع التساوی فهو التماس اومع الخضوع فهو السوال واما المرکب الغیر التام فاما ان یکون الجزء الثانی منه قید اللاول وهو التقییدی کالحیوان الناطق اولایکون وهو غیر التقییدی کالمرکب من اسم واداة اوکلمة واداة۔

ترجمہ اور اگر ہم ارادہ کریں دونوں کو تقسیم میں داخل کرنے کا۔ تو کہیں گے کہ انشاء یا یہ ہے کہ وضعاً وہ شئی کی طلب پر دلالت نہ کرے گا۔ تو وہ تنبیہ ہے۔ یا دلالت کریگا۔ پس خالی نہیں ہے کہ یا مطلوب اس سے فہم ہوگا تو وہ استفہام ہے۔ یا اس کا غیر ہے۔ پس یا استعلاء کے ساتھ ہے۔ تو وہ امر ہے۔ اگر مطلوب فعل ہے اور نہی ہے۔ اگر مطلوب ترک (فعل) ہے یعنی عدم فعل۔

اویکون مع التساوی۔ طلب شئی پر تساوی کے ساتھ دلالت کرے گا۔ تو وہ التماس ہے یا خضوع وعاجزی کے ساتھ دلالت کرے گا تو وہ سوال ہے۔

اما المرکب۔ بہر حال مرکب غیر تام پس یا اس کا جزء ثانی اول کی قید ہوگا۔ تو وہ تقییدی ہے۔ (یعنی مرکب تقییدی ہے) جیسے الحیوان الناطق۔ یا نہ ہوگا تو وہ غیر تقییدی ہے۔ جیسے وہ لفظ جو ایک اسم اور ایک ادات سے مرکب ہو۔ یا ایک کلمہ اور اداۃ سے مرکب ہو۔

تشریح ولو اردنا۔ مذکورہ عبارت میں شارح نے استفہام اور نہی کو مرکب میں داخل کرنے کا طریقہ بیان فرمایا ہے۔ کہ اگر ہم انشاء کی تقسیم اس طرح پر کرنا چاہیں کہ استفہام اور نہی بھی تقسیم میں داخل رہیں تو اس طرح کہنا چاہئے تھا کہ انشاء یا کسی شئی کی طلب پر وضعاً دلالت کرے گا۔ یا نہیں دوسری صورت تنبیہ ہے۔ اور پہلی صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہے۔ یا مقصود فہم ہوگا۔ یا غیر فہم اور اگر اول ہے تو وہ استفہام ہے۔ اور ثانی صورت ہے۔ تو یہ دو حال سے خالی نہیں ہے۔ استعلاء کے

ساتھ ہوگا یا بغیر استعلاء کے اول امر ہے۔ اگر مطلوب فعل ہو۔ اور نہی ہے اگر مطلوب عدم فعل ہو (یعنی ترک فعل ہو۔)

اور ثانی دو حال سے خالی نہیں تساوی کے ساتھ ہے۔ یا خضوع کے ساتھ ہے پہلے کو التماس کہتے ہیں دوسرے کا نام سوال ہے۔ شارح کی مذکورہ تقسیم سے انشاء میں چھ قسمیں داخل ہو جاتی ہیں۔ بلکہ ماتن کی تقسیم سے صرف چار ہی اقسام داخل ہوئی تھیں۔

قولہ اما المرکب الغیر التام۔ ماتن نے مرکب ناقص کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ اول مرکب تقییدی۔ دوم مرکب غیر تقییدی۔ اس کے بعد مرکب غیر تقییدی کی دو صورتیں بیان فرمائی ہیں۔ ایک وہ جو ایک کلمہ اور ایک اداۃ سے مرکب ہو۔ دوم وہ جو ایک اسم اور ایک اداۃ سے ملاکر بنایا گیا ہو۔ کلمہ اور اداۃ سے مرکب کی مثال جیسے قد فعل۔ اسم اور اداۃ کی مثال علی السطح جبکہ مرکب ناقص کی دو کے بجائے چار اقسام ہیں۔ اول مرکب توصیفی جیسے الرجل العالم۔ دوم مرکب اضافی غلام بکر۔ سوم مرکب امتزاجی سیبویہ۔ چہارم مرکب غیر امتزاجی جیسے فی الدار۔ مگر مشہور یہ ہے کہ مرکب تقییدی مرکب توصیفی ہی کا نام ہے۔ تو پھر اس لحاظ سے تینوں بقیہ اقسام مرکب غیر تقییدی کے تحت داخل ہو جائیں گی۔

قال الفصل الثانی فی المعانی المفردۃ کل مفہوم فھو جزئی ان منع نفس تصورہ من وقوع الشرکۃ فیہ وکلی ان لم یمنع واللفظ الدال علیھما یسمی کلیا وجزئیا بالعرض۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا دوسری فصل معانی مفردہ کے بیان میں کل مفہوم۔ ہر مفہوم بس وہ جزئی ہے۔ اگر اس کا نفس تصور اس میں شرکت سے منع کرے۔ وکلی ان لم یمنع۔ اور وہ (مفہوم) کلی ہے۔ اگر منع نہ کرے (یعنی وقوع شرکت سے)۔ واللفظ الدال۔ وہ لفظ جو ان پر دلالت کرے۔ تو اس کا نام کلی۔ اور جزئی بالعرض رکھا جاتا ہے۔ (یعنی کلی وجزئی ہونا صرف مفہوم کی صفت ہے اور لفظ کو کلی وجزئی بالعرض کہتے ہیں۔)

تشریح ماتن نے الفاظ کی بحث کو ختم کرکے اب یہاں سے مفہوم کی بحث کا آغاز فرمایا ہے۔ لہذا جس طرح الفاظ میں دو قسمیں بیان کیا ہے۔ اول مفرد۔ دوم مرکب۔ اسی طرح مفہوم کی بھی دو قسمیں ہیں۔ مفرد اور مرکب اس کو بیان کرنے کے لئے ماتن نے فصل ثانی کا عنوان قائم کیا ہے۔ جس میں وہ صرف مفرد کو بیان کریں گے۔ کیوں کہ مفرد مرکب کا جزو ہوتا ہے۔ اور جزو کل پر مقدم ہے۔

اعتراض:۔ جس طرح فصل ثانی معانی مفردہ کے بیان میں ہے۔ اسی طرح فصل ثالث بھی معانی مفردہ ہی کے بیان میں مشتمل ہے۔ لہذا دونوں عنوان میں امتیاز نہ ہوا۔

الجواب۔ اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ فصل ثانی میں کلی کی انواع سے بحث کی گئی ہے۔ اور فصل ثالث میں کلی اس حیثیت سے ہے کہ وہ مبحوث عنہ ہے۔ اس لئے ماتن نے یہاں معانی جمع کا صیغہ استعمال فرمایا ہے۔ اور فصل ثالث میں فی مباحث الکلی کہا ہے۔ یعنی کلی کو مفرد رکھا ہے۔

دوسرا جواب:۔ اس اعتراض کا یہ دیا گیا ہے کہ فصل ثالث کلی کی ان اقسام کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے۔ جو دوسری فصل سے باقی رہ گئیں ہیں۔ لہٰذا دونوں فصلوں کے عنوانات سے ان میں امتیاز مقصود نہیں ہے۔ بلکہ فصل رابع کے لحاظ سے ممتاز کرنا مقصود ہے۔

اس صورت میں مناسب تھا کہ مقصود بالذات وغیر مقصود بالذات کے مابین فرق کرتے ہوئے۔ کلی کی جملہ مباحث کو ایک فصل میں بیان کر دیتے۔ اور تعریفات کے لئے الگ فصل قائم کرتے۔ مگر تفنن کے لئے ماتن نے ایک مقام میں کہا۔ الفصل الثانی فی المعانی المفردۃ۔ اور دوسری فصل میں عنوان اس طرح قائم فرمایا۔ کہا کہ الفصل الثالث فی مباحث الکلی۔ اگر تفنن کے لئے ایسا کر کیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

الجواب الثالث۔ ایک جواب مذکورہ بالا اعتراض کا یہ بھی دیا گیا ہے کہ دوسری فصل تو کلی مفرد کے بیان پر مشتمل ہے۔ اور تیسری فصل مطلق کلی کی بحث میں ہے۔ اس لئے کہ مفرد کا ممکن ہونا ممتنع ہونا اسی طرح کلی کا طبعی اور منطقی نیز عقلی ہونے معرّف اور اس کے اجزاء میں مشترک ہے۔ لہٰذا کلی مفرد کے ساتھ خاص نہیں دونوں میں مشترک ہے۔ اس کے برخلاف فصل دوم ہے کہ اس پر المفردۃ مرکبات کو شامل نہیں ہے۔

اقول المعانی هی الصور الذهنية من حيث انها وضع بازائها الالفاظ فان عبر عنها بالفاظ مفردة فهی المعانی المفردة والا فالمركبة والكلام ههنا انما هو فی المعانی المفردة كما ستعرف۔

ترجمہ شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ معانی وہ صور ذہنیہ ہیں۔ (صور ذہنیہ کا نام معانی ہے) اس حیثیت سے کہ ان کے مقابلے میں الفاظ وضع کئے گئے ہیں۔ پس اگر ان کو الفاظ مفرد سے تعبیر کیا جائے تو وہ معانی مفردہ ہیں۔ ورنہ پس وہ مرکبہ ہیں۔ اور کلام اس جگہ معانی مفردہ میں ہوگا جیسا کہ تم پہچان لوگے (یعنی بیان سے تم کو اس کا علم ہو جائیگا۔)

تشریح قولہ المعانی۔ لفظ معانی۔ معنی کی جمع ہے باب ضرب سے اس کے معنی قصد کرنا۔ ارادہ کرنا ہے اس سے معانی بیان کیا گیا ہے۔ اور لفظ معنی مصدر میمی ہے۔ بعض کے نزدیک معنی اسم مکان ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ معنی کا قصد کیا جاتا ہے۔ معنی مقصود ہوتے ہیں۔ مکان قصد نہیں ہوا کرتے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ لفظ معنی اسم مفعول ہو۔ اور مرمی کے وزن پر ہو۔ مگر اول صورت بہتر معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے اس صورت میں تعلیل کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔
خلاصہ یہ ہے کہ معنی کو مصدر مانا جائے۔ یا اسم مفعول یعنی لفظ سے جو مراد ہو اس کو معنی کہتے ہیں۔ اور معنی و مفہوم دونوں بالذات متحد ہیں۔ فرق صرف اعتباری ہے۔
قولہ فان عبر عنها۔ (یعنی صور ذہنیہ کی تعبیر اگر مفرد الفاظ سے کی جائے) قاعدہ جب افراد معنی کی صفت واقع ہو تو اس سے بعض اوقات بسیط مراد لیا جائے۔ یعنی وہ جس کا جزو نہ ہو۔ ماتن نے المعانی المفردہ کہہ کر افراد کو معنی کی صفت بنایا ہے۔ اس لئے گمان جاسکتا ہے کہ معنی سے یہاں پر معنی بسیط مراد ہوں گے۔ فان عبر عنها۔ شارح نے کہہ کر یہ اشارہ دیا ہے کہ اس جگہ مفرد سے بسیط مراد نہیں ہے۔ بلکہ وہ معنی مراد ہیں۔ جن کی تعبیر مفرد لفظ سے کی گئی ہو۔
اسی طرح مرکب سے وہ معنی مراد ہیں جن کی تعبیر مرکب لفظ سے کی گئی ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ افراد و ترکیب اصل میں تو لفظ کی صفت ہے۔ جیسا کہ اہل عربیہ کا مذہب ہے۔ اور معانی صفت افراد و ترکیب کے ساتھ تبعا متصف ہوتے ہیں۔
قولہ والا فمرکبۃ۔ والا سے نفی صرف قید کی ہے۔ یعنی وان لم یعبر عنها بالفاظ مفردة فیؤل المعنی الی انہ عبر عنها بالفاظ مرکبۃ یعنی اگر معنی کی تعبیر الفاظ مفردہ سے نہیں کی گئی۔ تو معنی راجع ہوتے ہیں اس امر کی طرف کہ اگر تعبیر معنی کی الفاظ مرکبہ سے کی گئی ہے۔
قولہ والکلام ههنا۔ بحث اس مقام پر معانی مفردہ سے ہے جیسا کہ تم جان لوگے یعنی فصل ثانی کے زیر عنوان بحث صرف معانی مفردہ سے کی جائے۔ جو معنی مرکبہ کے مقابل ہیں۔ اس کے برخلاف جو شروع میں عنوان ذکر کیا گیا تھا۔ یعنی المقالۃ الاولی فی المفردات جس کا مطلب یہ تھا۔ کہ مقالہ اولی معانی مفردہ میں منحصر نہیں ہے بلکہ مرکبات کو بھی شامل ہے۔ اس لئے ہم نے آگاہ کر دیا تھا کہ فصل دوم فصل رابع کے مقابل ہے۔ جو تعریفات میں مشتمل ہے اور عنقریب یہ بھی معلوم ہو جائیگا کہ وہ معرفات جو مرکبات تقییدیہ ہوتے ہیں اور تعریفات و معرفات کا بیان اسی مقالہ اول میں کیا ہے۔ تو ماتن کا قول لامحالہ ان کو بھی شامل ہوگا۔

فکل مفهوم وهو الحاصل فی العقل اما جزئی او کلی لانه اما ان یکون نفس تصوره ای من حیث انه متصور مانعا من وقوع الشرکة فیه ای من اشتراکه بین کثیرین وصدقه علیها او لایکون فان منع نفس تصوره عن الشرکة فهو الجزئی کهذا الانسان فان الهذیة اذا حصل مفهومها عند العقل امتنع العقل بمجرد تصوره عن صدقه علی امور متعددة وان لم یمنع الشرکة من حیث انه متصور فهو الکلی کالانسان فان مفروضه اذا حصل عند العقل لم یمنع من صدقه علی کثیرین وقد وقع فی

بعض النسخ نفس تصور معناہ وھو سھو والا لکان للمعنی معنی لان المفہوم ھو المعنی۔

ترجمہ پس ہر مفہوم اور وہ حاصل فی العقل کا نام ہے۔ یا جزئی ہوگا یا کلی ہوگا۔ اس لئے کہ یا اس کا نفس تصور یعنی اس حیثیت سے کہ وہ مقصود ہے۔ اس میں شرکت سے مانع ہوگا۔ یعنی اس سے شریک ہونے سے کثیرین کے درمیان اور اس کے صادق آنے سے ان (یعنی افراد کثیرہ پر) اولایکون۔ یا نہ ہوگا۔ پس اگر اس کا نفس تصور شرکت سے مانع ہے۔ تو وہ جزئی ہے۔ جیسے ھذا الانسان۔ اس لئے کہ ہذیت جب اس کا مفہوم عقل میں حاصل ہو جائیگا۔ تو عقل مجرد تصور سے اس کے صادق آنے کو امور متعددہ پر روک دے گی۔

وان لم یمنع الشرکۃ۔ اور اگر اس کا نفس تصور شرکت کو منع نہ کرے اس حیثیت سے کہ وہ متصور ہے تو پس وہ کلی ہے جیسے الانسان۔ اس لئے کہ اس کا مفہوم جب عقل میں حاصل ہو جائے گا۔ تو وہ اس کو کثیرین پر صادق آنے سے نہ روکے گا۔

وقد وقع فی بعض النسخ۔ اور شمسیہ کے بعض دوسرے نسخوں میں مذکور ہے۔ نفس تصور معناہ (اس کے معنی کا نفس تصور) تو یہ غلط ہے۔ ورنہ (خرابی لازم آئے گی۔ کہ) معنی کے لئے بھی معنی ہوں۔ اس لئے کہ مفہوم معنی ہی کا نام ہے۔

کل مفہوم الخ۔ وھو الحاصل فی العقل۔ مفہوم وہ ہے کہ جو عقل میں حاصل ہو۔ یہ مفہوم کی تعریف ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ مفہوم وہ ہے جس کی شان یہ ہے کہ وہ عقل میں حاصل ہو جائے خواہ لفظ سے بالفعل حاصل ہو یا بالقوۃ حاصل ہو۔ خواہ بالذات یا بالواسطہ کسی طرح بھی حاصل ہو۔

تعریف میں بالقوۃ۔ بالواسطہ۔ واسطہ وغیرہ کی قیود کے اضافہ کر دینے سے یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ وہ کلمات جو ہم کو معلوم نہیں وہ عقل میں کس طرح حاصل ہوں گی۔ پھر ان کو مفہوم کس طرح کہا جائیگا۔ جب کہ کلیات سب کی سب از قسم مفہوم ہیں۔

دوسرا اعتراض جزئی پر ہے کہ وہ تو عقل میں حاصل نہیں ہوتی۔ پھر اس کو مفہوم کیسے کہا گیا تو بالواسطہ کی قید سے وہ بھی داخل مفہوم ہو جائیگی۔

قولہ لانہ اما ان یکون نفس تصورہ الخ۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ وہ شئی جو ذہن میں حاصل ہے اس کا صدق حصول فی الذہن کی حیثیت سے اگر عقلاً کثیرین پر اس کا صادق آنا محال ہو۔ تو وہ جزئی ہے۔ جیسے زید بھذہ الانسان۔ جب ذہن میں حاصل ہو تو عقل ان کے کثیرین پر صادق کو محال کہتی ہے۔ اور حصول فی الذہن کی حیثیت سے اگر کثیرین پر اس کا صدق عقلاً محال نہ ہو تو وہ مفہوم کلی ہے۔ جیسے انسان، حیوان وغیرہ۔

قولہ ای من حیث انہ متصور۔ چونکہ ماتن کی عبارت "ان منع نفس تصورہ" سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شرکت سے مانع درحقیقت تصور نہیں بلکہ متصور ہے۔ یعنی جو شئی تصور کے بعد عقل میں حاصل ہے

قولہ فان الهٰذیته - کیونکہ ہذیت تعین پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے شرکت سے مانع ہے۔
سوال: کسی شخص کو دور سے دیکھنے کے بعد ہم کبھی اس کو زید کبھی عمرو وغیرہ کا حکم کرتے ہیں۔ اس صورت میں شئ معین کثیرین پر صادق آئی۔ معلوم ہوا ہذیت وقوع شرکت بین کثیرین سے مانع نہیں ہے۔
الجواب: صدق بین کثیرین اور تجویز شرکت بین کثیرین دونوں میں بڑا فرق ہے۔ صدق میں مشترک کثیرین ہوتا ہے۔ صدق بین کثیرین میں امر مشترک کثیر ہوتا ہے۔ اور تجویز کثیرین میں میں سے ایک ہونا ہے دونوں میں بڑا فرق ہے۔
وقد وقع فی بعض النسخ نفس تصور معناه۔ شمسیہ کے دوسرے بعض نسخوں میں الفاظ یہ ہیں نفس تصور معناه تو یہ سہو ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ مفہوم کا صدق حصول فی الذہن کی حیثیت سے اگر عقلا کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہو تو وہ جزئی ہے۔ جیسے زید۔ جب ذہن میں حاصل ہو گیا تو عقل شرکت کثیرین سے مانع ہوتی ہے۔ اور اگر مذکورہ حیثیت کے مطابق اس مفہوم کا صدق بین کثیرین عقلا ممتنع نہ ہو۔ تو وہ کلی ہے جیسے انسان۔

وانما قید بنفس التصور لان من الکلیات ما یمنع الشرکة بالنظر الی الخارج کواجب الوجود فان الشرکة فیه ممتنع بالدلیل الخارجی لکن اذا جرد العقل النظر الی مفهومه لم یمتنع من صدقه علی کثیرین فان مجرد تصوره لو کان مانعا للشرکة لم یفتقر فی اثبات الوحدانیة الی دلیل اخر وکالکلیات الفرضیة مثل اللاشئ واللاامکان واللاوجود فانها یمتنع ان تصدق علی شئ من الاشیاء بالنظر الی الخارج لکن لا بالنظر الی مجرد تصورها ومن هٰهنا یعلم ان افراد الکلی لا یجب ان یکون الکلی صادقا علیها بل من افراد ما یمتنع ان یصدق الکلی علیه فی الخارج اذ لم یمنع العقل عن صدقه علیه بمجرد تصوره فلو لم یعتبر نفس التصور فی تعریف الکلی والجزئی لدخل تلك الکلیات فی تعریف الجزئی فلا یکون مانعا وخرجت عن تعریف الکلی فلا یکون جامعا وبیان التسمیة بالکلی والجزئی ان الکلی جزء للجزئی غالبا کالانسان فانه جزء لزید والحیوان فانه جزء للانسان والجسم فانه جزء للحیوان فیکون الجزئی کلا والکلی جزء له وکلیة الشئ انما یکون بالنسبة الی الجزئی فیکون ذلك الشئ منسوبا الی الکل والمنسوب الی الکل کلی وکذلك جزئیة الشئ انما هی بالنسبة الی الکلی فیکون منسوبا الی الجزء والمنسوب الی الجزء جزئی - واعلم ان الکلیة والجزئیة انما تعتبران بالذات فی المعانی واما الالفاظ فقد تسمی کلیة وجزئیة بالعرض تسمیة الدال باسم المدلول۔

ترجمہ: اور بیشک مصنف نے کلی کی تعریف کو نفس تصور کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے۔ اس لئے کہ

کلیات میں سے بعض وہ ہیں جو شرکت کو باعتبار خارج کے منع کرتی ہیں۔ جیسے واجب الوجود۔ اس لئے کہ اس میں شرکت محال ہے دلیل خارجی سے۔

لکن اذا جرد العقل۔ لیکن جب عقل نظر کو اس کے مفہوم کی طرف مجرد کرلے۔ (یعنی نفس مفہوم ذہن میں ہو امر خارج سے قطع نظر کرلے) تو وہ کثیرین پر صادق آنے سے منع نہیں کرتا (اس لئے کہ محض تصور بقول ان کے) اگر شرکت سے مانع ہوتا۔ تو وحدانیت کو ثابت کرنے کے لئے دوسری دلیل کی حاجت نہ ہوتی وہ کالکلیات الفرضیۃ۔ اور جیسے کلیات فرضیہ مثلاً لاشئ لاامکان۔ لاوجود یہ وہ کلیات ہیں کہ شئ من الاشیاء (کسی بھی چیز پر) ان کا صدق خارج میں محال ہے۔

لکن لا بالنظر الی مجرد تصورھا۔ لیکن یہ استحالہ ان کے محض تصور پر نظر کرتے ہوئے نہیں ہے۔ (بلکہ خارج کی طرف نظر کرنے کی وجہ سے) صدق محال ہے۔ ومن ھٰھنا یعلم۔ اسی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلی کے افراد کے لئے واجب نہیں ہے کہ کلی ان پر صادق آئے۔ بلکہ بعض افراد وہ بھی ہیں کہ محال ہے کہ کلی ان پر خارج میں صادق آئے۔

واذا لم یمتنع العقل۔ اور جب عقل محال نہیں کہتی۔ کلی کے صدق کو ان افراد پر محض تصور کی حد تک۔ لہٰذا اگر نفس تصور کا لحاظ جزئی اور کلی کی تعریف میں نہ کرلیا جاتا۔ تو البتہ یہ کلیات (مذکورہ) جزئی کی تعریف میں داخل ہوجاتیں۔ پس تعریف کلی و جزئی کی جامع نہ رہتی۔

وبیان التسمیۃ بالکلی۔ اور کلی اور جزئی نام رکھنے کا یہاں یہ ہے کہ کلی غالباً جزئی کا جزو ہوتی ہے۔ انسان (کلی ہے) پس وہ زید کا جزو ہے۔ اور الحیوان پس وہ انسان کا جزو ہے۔ اور جسم وہ حیوان کا جزو ہے۔ پس جزئی کل ہوا کرتی ہے۔ اور کلی اس کا جزو ہوتی ہے۔

وکلیۃ الشئ۔ اور شئ کی کلیت جزئی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہوا کرتی ہے۔ پس وہ شئ منسوب الی الکل ہوگئی اور منسوب الی الجزء جزئی ہوتی ہے۔

واعلم ان الکلیۃ والجزئیۃ۔ اور جان تو کہ کلیت و جزئیت بالذات معانی میں اعتبار کی جاتی ہیں۔ اور بہرحال الفاظ تو وہ کبھی کبھی کلی و جزئی بالعرض نام رکھدیئے جاتے ہیں۔ تسمیۃ الدال باسم المدلول کے قاعدے سے (یعنی دال کو مجازاً مدلول کا نام دے دیا جاتا ہے۔)

تشریح قولہ وانما قید۔ ماتن نے کلی و جزئی دونوں کی تعریفوں میں "نفس تصور" کی قید کا اضافہ کیا ہے۔ شارح اسی کی توجیہ کررہے ہیں کہ اگر یہ قید نہ لگائی جاتی تو کلی کی تعریف جامع نہ رہتی اور جزئی کی تعریف مانع نہ رہتی۔

بیان اس کا یہ ہے کہ بعض کلیات وہ ہیں جو دلیل خارجی سے مانع شرکت ہوتی ہیں۔ مثلاً وہ کلی جس کا ایک ہی فرد خارج میں موجود ہو جیسے واجب الوجود۔ یا وہ کلی جس کا کوئی فرد خارج میں نہ پایا جاتا ہو۔

جیسے لاشئ ۔ لاممکن ۔ لاموجود ۔ اس لئے اگر تعریف میں "نفس تصور" کی قید لگائی جائے تو یہ کلیات سب کی سب تعریف سے خارج ہو جاتیں۔

نوٹ :۔ واجب الوجود کو مناطقہ کو کلیات کے تحت زیر بحث لانا انہیں کی موشگافیاں ہیں۔ والعیاذ باللہ
عقل دراثبات وحدت خیرہ می گردد چرا ۔ آنچہ جز ہستی ست ہیچ و آنچہ جز حق باطل ست۔

قولہ کالکلیات الفرضیۃ ۔ کلی فرضی کی تعریف ۔ کلی فرضی وہ کلی ہے جس کا کوئی فرد خارج میں نہ پایا جاتا ہو۔ جیسے لاموجود ۔ لاممکن ۔ اور لاشئ وغیرہ ۔ اس لئے کہ اگر یہ موجود ہو تو اس کو ممکن ۔ شئ اور موجود کہتے ہیں ۔ اگر کلیات فرضیہ کا وجود خارج میں مان لیا جائے ۔ تو لاشئ اور شئ اس طرح موجود و لاموجود کا اجتماع لازم آئیگا ۔ اور یہ اجتماع نقیضین ہے ۔ جو کہ محال ہے ۔ حاصل یہ ہے کہ چونکہ ان کلیات کا کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ہے ۔ اس لئے کثرت نہ پائی گئی ۔ مگر کلی و جزئی کا تعلق نفس مفہوم سے ہے ۔ اس لئے محض عقل کے اعتبار سے تکثر و عدم تکثر کی بنار پر ان پر کلی کی تعریف صادق آتی ہے ۔

ومن ھھنا یعلم ۔ جب یہ معلوم ہو گیا کہ کلیات فرضیہ یعنی لاشئ لاممکن وغیرہ نفس الامر میں موجود نہیں نہ کسی فرد پر صادق آتی ہیں ۔ مناطقہ ان کو کلی کہتے ہیں ۔ تو دوسری بات یہ بھی جان لینا چاہئے کہ کلی جن افراد کی وجہ سے کلی ہے ضروری نہیں ہے کہ ان افراد پر صادق بھی ہو بلسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ کلی کا صدق بعض افراد پر محال بھی ہوتا ہے ۔ لہذا امکان فرض کلی کے صدق کا معیار ہے ۔ اور افراد کا نفس الامر میں محقق ہونا ضروری نہیں ہے ۔

قولہ وبیان وجہ التسمیۃ ۔ وجہ تسمیہ چونکہ کلی اکثر اپنی جزئی کا جز ہوتی ہے جیسے انسان جو کہ نوع یعنی کلی ہے مگر اپنے افراد زید، عمر، بکر کا جزو ہے ۔ اس لئے کہ فرد میں دو جزو ہوتے ہیں ۔ ماہیت نوعیہ اور تشخص ۔ ان دونوں سے مل کر جزئی بنتی ہے ۔ لہذا کلی اپنی جزئی کے لئے جزو ہوتی ہے ۔ اسی طرح حیوان، جسم نامی یہ انسان کے جزو ہیں ۔ اس لئے کہ نوع اپنی جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے ۔ انسان کے لئے حیوان جنس ہے ۔ اور انسان کا جزو ہے ۔ اسی طرح جسم جنس ہے اور حیوان کا جزو ہے اور جو اجزاء سے مرکب ہو ۔ اس کو کل کہتے ہیں ۔ پس کلی جز ہوتی ۔ اور جزئی کل ہوتی ۔

قولہ غالباً ۔ سے مراد اکثر ہے ۔ اس لئے کہ جنس ، نوع ، اور فصل اپنے افراد کا جزو ہوتی ہیں ۔ عرض عام اور خاصہ اپنے افراد کا جزو نہیں ہوتیں ۔ اس لئے مذکورہ بالا قاعدہ اکثری ہے ۔ کلی نہیں ہے ۔

قولہ کلیۃ الشئ ۔ وجہ تسمیہ کا یہ دوسرا مقدمہ ہے ۔ یعنی کسی شئ کا کلی ہونا ۔ جزئی کے اعتبار سے ہوتا ہے یعنی کلی جزئی اور غیر جزئی پر صادق آنے کی وجہ سے کلی ہوتی ہے ۔ جس طرح جزئی اضافی ۔ جو کہ وہ مفہوم ہے جو اخص تحت الاعم ہو ۔ تو کلی جزئی اضافی اور اس کے غیر کو شامل ہوتی ہے ۔ لہذا کلی اپنے کل کی طرف منسوب ہوئی اور جو کل کی طرف منسوب ہو اس کو کلی کہتے ہیں ۔ اس طرح شئ کا جزئی ہونا کلی کے اعتبار

سے ہوتا ہے۔ جیسے جزئی اضافی میں کلی کا لحاظ ہوتا ہے۔ تو وہ جزئی طرف منسوب ہوئی۔ اور جو جزئی کی طرف منسوب ہو اس کو جزئی کہتے ہیں۔

واعلم ان الکلیۃ۔ یعنی کلیت وجزئیت کے ساتھ بالذات متصف ہوتے ہیں۔ اور بواسطہ معانی الفاظ کلیت وجزئیت کے ساتھ موصوف ہوجاتے ہیں۔

قال والکلی اما ان یکون تمام ماہیۃ ماتحتہ من الجزئیات اوداخلافیہا اوخارجاعنہا والاول ہوالنوع سواءکان متعدد الاشخاص وہوالمقول فی جواب ماہو بحسب الشرکۃ والخصوصیۃ معاکالانسان اوغیر متعدد الاشخاص وہوالمقول فی جواب ماہو بحسب الخصوصیۃ المحضۃ کالشمس فہواذن کلی مقول علی واحد اوعلی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماہو۔

ترجمہ ماتن نے کہا ہے کہ کلی یا تو ان جزئیات کی تمام ماہیت ہوگی۔ جو اس کے تحت میں مندرج ہیں۔ یا ان میں داخل ہوگی یا ان سے خارج ہوگی۔ اول نوع ہے۔ خواہ متعدد الاشخاص ہو اور وہ بولی جاتی ہے ماہو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت ہر دو کے لحاظ سے جیسے انسان۔ یا غیر متعدد الاشخاص ہو اور وہ بولی جاتی ہے ماہو کے جواب میں محض خصوصیت کے لحاظ سے جیسے شمس۔ پس نوع وہ کلی ہے جو بولی جائے ایک پر یا متفق الحقائق کثیرین پر ماہو کے جواب میں۔

تشریح قولہ والکلی۔ منطق میں اصالۃً کلیات ہی سے بحث ہوتی ہے۔ جزئیات کا ذکر کلی ہی کی مزید وضاحت کے لئے ہوتا ہے۔ کیونکہ وبضدہا تتبین الاشیاء۔ اور جزئی اضافی سے بحث اس لئے کرتے ہیں کہ یہ اکثر کلی ہوتی ہے۔ اور محض کلیات سے بحث ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلیات کے احوال سے پائیدار کمال حاصل ہوتا ہے۔ کیوں کہ کلی کے افراد وقتاً فوقتاً پیدا ہوتے ہیں بخلاف جزئیات کے ان میں تغیر ہوتا رہتا ہے۔ اور وہ فنا ہوتے رہتے ہیں۔ اور فنا کے بعد ان کے احوال کے علم کا کوئی فائدہ نہیں رہتا دوسری وجہ یہ ہے کہ جزئیات میں کثرت اتنی ہوتی ہے کہ ہر ایک کی تفصیل کے عمر نوح چاہئے۔ نیز جزئیات میں غیر معمولی اختلاف ہونے کی بنا پر ان کو کسی ضابطہ میں منضبط نہیں کیا جاسکتا۔ تیسری وجہ خود شارح بیان کریگا

اقول انک قد عرفت ان الغرض من وضع ہذہ المقالۃ معرفۃ کیفیۃ اقتناص المجہولات التصوریۃ من المعلومات التصوریۃ وہی لاتقتنص بالجزئیات بل لایبحث عنہا فی العلوم لتغیرہا وعدم انضباطہا فلہذا صار نظر المنطقی مقصورا علی بیان الکلیات وضبط اقسامہا۔

ترجمہ بیشک تم نے پہچان لیا ہے کہ اس مقالہ کے لکھنے کی غرض مجہولات تصوریہ کے حاصل کرنے کی کیفیت کا معلوم کرنا ہے۔ معلومات تصوریہ سے۔ اور وہ یعنی معلومات تصوریہ جزئیات سے حاصل نہیں کیجاسکتی۔ بلکہ ان سے علوم میں بحث ہی نہیں کی جاتی ان کے معتبر ہونے اور منضبط نہ ہونے کی وجہ سے (یعنی چونکہ جزئیات بدلتی رہتی ہیں اور ان میں کوئی انضباط بھی نہیں ہوتا۔) اس لئے منطقی کی نظر کلیات کے بیان اور ان کے اقسام کے انضباط پر منحصر ہوگئی۔

تشریح منطق میں اصالۃً کلیات سے بحث کی جاتی ہے۔ ماتن نے اس دعویٰ کی یہ تیسری وجہ بیان کی ہے۔ اس دلیل سے ایک اعتراض کا دفعیہ بھی ہوگیا۔

اعتراض یہ تھا کہ ماتن نے مقالہ اولیٰ کو مفردات کی بحث میں منعقد کیا ہے۔ اور مفردات کی دو قسمیں ہیں کلیات اور جزئیات۔ لہذا اس مقالے میں ان دونوں سے بحث ہونا چاہئے۔ جبکہ ماتن نے صرف کلیات کا ذکر کیا ہے۔ اور جزئیات کو ترک کر دیا ہے۔

الجواب۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس مقالے کی غرض یہ ہے کہ مجہول تصوری کو معلوم تصوری سے حاصل کرنے کی کیفیت معلوم کی جائے تو اس پر وہی احوال ذکر کرنا چاہئے۔ جن کا کسب و ایصال میں داخل ہو۔ اور کسب و ایصال میں جزئیات کا دخل نہیں ہے۔ اس لئے کہ جزئیات نہ کاسب ہوتے ہیں اور نہ مکتسب اس لئے مناطقہ کی نظر کلیات کے بیان پر منحصر ہوگئی۔ اور جزئیات کو ترک کر دیا گیا۔

وہی لاتقتنص۔ اقتناص کے معنی شکار کرنا۔ مراد حاصل کرنا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مجہولات کو جزئیات سے نہیں حاصل کیا جاسکتا۔ کلی مجہول کو جزئی سے اس لئے حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ کہ اگر وہ جزئی اس کلی کا ایک فرد ہے۔ تو لازم آئیگا کہ خاص اپنے عام کے لئے موصل ہے۔ اور اگر یہ جزئی کسی دوسری کلی کا فرد ہے تو لازم آئے گا کہ ایک مبائن دوسرے مبائن کا کاسب ہے اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ نامعلوم جزئی کو معلوم جزئی سے حاصل کیا جائے۔ تو یہ اس لئے جائز نہیں کہ جزئیات مادیہ کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ سے کیا جاتا ہے۔ اور جزئیات معنویہ کا ادراک حواس باطنہ سے کیا جاتا ہے۔ اور ایک چیز کا احساس دوسری چیز کے لئے احساس کے لئے موصل نہیں ہوا کرتا۔

اعتراض۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ قضیہ شخصیہ جو شکل اول میں کبھی صغریٰ۔ اور کبھی کبریٰ بنتا ہے۔ اور اس سے کسب اکتساب کیا جاتا ہے۔ حالانکہ موضوع اس کا جزئی ہوتا ہے۔ معلوم ہوا جزئی مادی کاسب ہوسکتی ہے۔ مثلاً ہذا بکر و بکر انسان۔ نتیجہ نکلے گا کہ ہذا انسان۔

الجواب۔ جزئی کاسب ہونے کی نفی سے۔ کسب معتبر کی نفی ہے۔ مطلق کسب کی نفی مراد نہیں ہے یعنی کسب معتبر صرف کلیات میں ہوتا ہے

قولہ بل لا یبحث۔ جزئی سے بحث نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ کسی جزئی کو موضوع بنا کر اس کے احوال

میں سے کسی حال کو اس کا محمول نہیں بنایا جاتا. بلکہ مسائل منطق میں موضوعات صرف کلیات ہوا کرتے ہیں۔
شیخ نے شفاء میں لکھا ہے کہ ہم جزئیات میں غور فکر کرنے میں مشغول نہ ہوں گے۔ اس طرح وہ اول تو غیر متناہی ہیں۔ ان کا احصاء ناممکن ہے۔ دوم یہ ہے کہ ان کے احوال تبدیل ہوتے ہیں۔

فالکلی اذا نسب الی ماتحته من الجزئیات فاما ان یکون نفس ماهیتها او داخلا فیها او خارجا عنها والداخل یسمی ذاتیا والخارج عرضیا وربما یقال الذاتی علی مالیس بخارج وهذا اعم من الاول والاول ای الکلی الذی یکون نفس ماهیة ماتحته من الجزئیات هو النوع کالانسان فانه نفس ماهیة زید وعمرو وبکر وغیرها من جزئیاته وهی لاتزید علی الانسان الا بعوارض مشخصة خارجة عنه بها یمتاز عن شخص آخر۔

ترجمہ پس کلی جب نسبت کی جائے۔ اپنے ماتحت جزئیات کی جانب پس یا وہ ان کی عین ماہیت ہوگی۔ (یعنی کلی اپنی ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہوگی۔) یا ان میں داخل ہوگی۔ (یعنی جزئیات کی جز ہوگی۔) یا ان سے خارج ہوگی۔ (یعنی کلی اپنے ماتحت جزئیات کی حقیقت سے خارج ہوگی۔
والداخل یسمی ذاتیا۔ اور داخل کا نام ذاتی رکھا جاتا ہے۔ اور خارج کا نام عرضی رکھا جاتا ہے۔
وربما یقال۔ اور بسا اوقات ذاتی کہا جاتا ہے۔ اس حقیقت کو جو خارج نہ ہو۔ اور ذاتی کے یہ معنی اعم ہیں اول سے۔ اور اول یعنی وہ کلی جو اپنی ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہو۔ تو وہ نوع ہے۔ جیسے الانسان اس لئے کہ وہ (انسان) زید، عمرو، بکر کی عین ماہیت ہے۔ اور وہ انسان سے زائد نہیں ہے۔ (یعنی جو حقیقت انسان کی ہے وہی بعینہ حقیقت زید، عمر، بکر کی ہے۔)
الابعوارض مشخصة۔ لیکن ان عوارض میں کہ جو مشخصہ ہیں اور انسان سے خارج ہیں (یعنی انسان کی حقیقت سے خارج ہیں) کہ ان عوارض مشخصہ کی وجہ سے وہ دوسرے شخص اور ممتاز ہوتا ہے۔

تشریح قولہ اذا نسب الی ماتحته۔ ماتحت سے مراد مایحمل علیہ ہے۔ یعنی کلی جن کا محمول بنتی ہے اسی طرح جزئیات سے افراد کلی مراد ہیں جیسے انسان کے افراد زید، عمر، بکر وغیرہ ہیں۔
اور کلی کی نسبت جب اس کے ماتحت افراد و جزئیات کی جانب کی جائے۔ تو اس کی تین صورتیں نکلتی ہیں۔ اور کلی اپنی جزئیات کی عین حقیقت ہوگی۔ یا داخل حقیقت ہوگی۔ یا ماہیت سے خارج ہوگی۔ اول کو نوع کہتے ہیں اس لئے کہ نوع اپنے ماتحت افراد کی عین حقیقت ہوتی ہے۔ جیسے انسان زید و بکر وغیرہ کی عین ماہیت ہے۔
دوسری کی دو قسمیں ہیں۔ اول جنس۔ دوم فصل۔ اور تیسری صورت کی بھی دو قسمیں ہیں۔

اول خاصہ۔ دوم عرض عام۔ یہ سب کلیات خمسہ کے نام سے مشہور ہیں
قولہ نفس ماھیتھا۔ شئی کو تخصات خارجیہ سے مجرد کرنے کے بعد جو اس شئی کا مفہوم باقی بچے وہ اس شئی کی ماہیت ہے مثلاً زید سے رنگ۔ موٹاپا۔ لمبائی۔ چوڑائی۔ وغیرہ تشخصات سے الگ کر دیا جائے۔ تو زید نفس انسان باقی رہ جاتا ہے۔ یہی زید کی انسان محض ہونے کی ماہیت ہے۔
قولہ الداخل۔ ذاتی اس کو کہتے ہیں۔ جو ماہیت میں داخل ہو۔ دوسرا اطلاق ذاتی کا یہ ہے کہ جو ماہیت سے خارج نہ ہو خواہ اس ماہیت میں داخل ہو یا نہ ہو۔ پہلے معنی کے لحاظ سے ذاتی کا اطلاق صرف جنس اور فصل پر ہوگا۔ نوع کو ذاتی نہ کہا جائے گا۔ کیونکہ انسان گو عین ماہیت ہے۔ مگر داخل ماہیت نہیں ہے۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ شئی اپنے نفس پر داخل نہیں ہوا کرتی۔ دوسرے معنی کے لحاظ سے ذاتی کا اطلاق جنس۔ فصل اور نوع تینوں پر ہوگا۔ اس لئے کہ اگر نوع اپنے نفس میں داخل نہیں ہے۔ تو خارج بھی نہیں ہے۔

ثم النوع لا یخلو اما ان یکون متعدد الاشخاص فی الخارج او لا یکون فان کان متعدد الاشخاص فی الخارج فھو المقول فی جواب ماھو بحسب الشرکۃ والخصوصیۃ معالان السوال بماھو عن الشئی انما ھو لطلب تمام ماھیتہ وحقیقتہ فان السوال سوالا عن شئی واحد کان طالبا لتمام الماھیۃ المختصۃ بہ وان جمع بین شیئین واشیاء فی السوال کان طالبا لتمام ماھیتھا وتمام ماھیۃ الاشیاء انما یکون بتمام الماھیۃ المشترکۃ بینھا ولما کان النوع متعدد الاشخاص کالانسان کان ھو تمام ماھیۃ کل واحد من افرادہ فاذا سئل عن زید مثلا بماھو کان المقول فی الجواب الانسان لانہ تمام الماھیۃ المختصۃ بہ وان سئل عن زید وعمرو بماھما کان الجواب الانسان ایضا لانہ تمام ماھیتھما المشترکۃ بینھما فلاجرم یکون مقولا فی جواب ماھو بحسب الخصوصیۃ والشرکۃ معا وان لم تکن متعدد الاشخاص بل ینحصر نوعہ فی شخص واحد کالشمس کان مقولا فی جواب ماھو بحسب الخصوصیۃ المختصۃ لان السائل بماھو عن ذلک الشخص لا یطلب الا تمام الماھیۃ المختصۃ بہ اذ لا فرد اقولہ فی الخارج حتی یجمع بینہ وبین ذلک الشخص فی السوال حتی یکون طالبا لتمام الماھیۃ المشترکۃ۔

ترجمہ پھر نوع خالی نہیں ہے کہ خارج میں متعدد الاشخاص ہوگی۔ (یعنی اس کے افراد خارج میں متعدد ہوں گے) یا نہ ہوں گے۔ پس اگر نوع خارج میں متعدد الاشخاص ہے۔ تو پس وہ ماھو کے جواب میں باعتبار شریک ہونے۔ اور باعتبار خاص ہونے کے ساتھ ساتھ بولی جائے گی۔ اس لئے کہ شئی کا سوال ماھو کے ذریعہ تمام ماہیت (تمام حقیقت کو معلوم کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ پس اگر سوال شئی واحد سے ہو تو وہ سوال اس تمام ماہیت کا ہوگا۔ جو اسی کے ساتھ خاص ہے۔ اور اگر سوال میں

دو چیزوں کو جمع کر لیا جائے۔ یا چند اشیاء کو جمع کر دیا جائے۔ تو اس شئ واحد اور دیگر اشیاء کی تمام ماہیت سے سوال درحقیقت تمام اس ماہیت کا ہوگا۔ جو ان کے درمیان مشترک ہے۔

ولما کان النوع متعدد الاشخاص کالانسان۔ اور جب نوع متعدد اشخاص والی ہو۔ جیسے انسان (کہ اس کے افراد خارج میں کثیر ہیں) تو وہ اپنے ماتحت افراد کی تمام ماہیت ہوگی۔ پس جب مثلاً زید سے ماہو کے ذریعہ سوال کیا جائے۔ (اور کہا جائے کہ زید ماہو) تو انسان ہی جواب میں بولا جائیگا۔ اس لئے کہ وہ (یعنی انسان) تمام ماہیت مختصہ ہے زید کے ساتھ۔ اور اگر زید عمرو سے ماہما کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب میں انسان ہی بولا جائیگا۔ اس لئے کہ انسان دونوں کی کمال ماہیت سے اور دونوں کے درمیان مشترک ہے۔

فلاجرم ان یکون مقولا فی جواب ماھو۔ تو لامحالہ وہ (انسان) ماہو کے جواب میں بولا جائیگا۔ باعتبار خصوصیت کے بھی اور باعتبار شرکت کے بھی ساتھ ساتھ۔

وان لم یکن متعدد الاشخاص۔ اور اگر نوع متعدد افراد والی نہ ہو بلکہ اس کی نوع مشخص افراد میں منحصر ہو جیسے شمس تو وہ نوع محمول ہوگی جواب میں ماہو بحسب الخصوصیۃ المختصۃ۔ اس لئے کہ ماہو سے سوال کرنے والا طلب کرتا ہے۔ مگر تمام اس ماہیت کو جو اس کے ساتھ خاص ہے۔ کیوں کہ اس کا دوسرا کوئی فرد اس کے علاوہ موجود نہیں ہے کہ سوال کرنے والا اپنے سوال میں اس کو اس کے ساتھ جمع کرے۔ تاکہ وہ تمام ماہیت مشترکہ کا سوال کرنے والا ہو جائے۔

تشریح قولہ ثم النوع۔ ماتن نے نوع کی دو قسمیں کی تھی۔ شارح نے اس کی تشریح کی ہے کہ نوع دو حالتوں سے خالی نہیں۔ اول متحد الاشخاص ہوگی۔ یا متعدد الاشخاص ہوگی۔ اول کی مثال شمس ہے کہ اس کا خارج میں صرف ایک فرد ہے۔ دوسرے کی مثال الانسان ہے کہ اس کے افراد خارج میں کثیر موجود ہیں۔

اعتراض: نوع کی ایک تیسری قسم بھی ہے۔ یعنی وہ کلی ہے جس کے افراد بالکل موجود نہیں ہیں بلکہ ان کی انواع موجود ہیں۔ جیسے الکلی نوع میں کلی کے افراد اشخاص نہیں بلکہ انواع ہیں یعنی انسان فرس غنم بقر وغیرہ

الجواب: نوع کے افراد باعتبار مفہوم اشخاص اور باعتبار صدق کے انواع ہیں۔ اور اگر اعتبارات کا فرق نہ ہوتا تو حکمت کے مسائل ہی باطل ہو جاتے ہیں۔ لولا الاعتبار لبطلت الحکمۃ

قولہ فان کان متعدد الاشخاص۔ مناطقہ کی اصطلاح میں لفظ ماہو کے ذریعہ پوری حقیقت دریافت کیجاتی ہے۔ لہذا جب صرف شئ واحد کا سوال کیا جائے۔ تو نوع جواب میں محمول ہوگی۔ اس لئے شئ کی ماہیت نوع ہے۔ اور اگر سوال میں متعدد اشیاء ہوں اور حقیقت سب کی ایک ہو یعنی سب متفقۃ الحقائق ہوں تو اس وقت بھی نوع جواب میں بولی جائے گی۔ اس لئے کہ ان متعدد اشیاء کی تمام ماہیت نوع ہے۔ اب اگر نوع متعدد الاشخاص ہے۔ اور اس کے متعدد افراد میں سے کسی ایک فرد کی بابت سوال کیا جائے تو جواب میں نوع باعتبار

خصوصیت کے بولی جائے گی۔ اگر سوال میں متعدد افراد کو جمع کر دیا گیا ہو تو باعتبار شرکت کے وہی نوع بولی جائے گی۔ خلاصہ یہ ہے کہ متعدد اشخاص والی نوع خصوصیۃ محضۃ و شرکت ہر دو کے اعتبار سے ماہو کے جواب میں بولی جائے گی۔ اور وہ نوع جو متحد الاشخاص ہے۔ وہ صرف خصوصیت محضۃ کے لحاظ سے محمول ہوگی باعتبار شرکت جواب میں محمول نہ ہوگی۔ فلاجرم۔ اس کے معنی ضروری۔ اور یقینی کے ہیں مگر کبھی قسم کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسے لاجرم لافعلن کذا۔ میں بخدا ایسا کروں گا۔ لاجرم بمعنی لابُدّ کے ہے۔

واذا علمت ان النوع ان تعددت اشخاصه فی الخارج کان مقولا علی کثیرین فی جواب ماھو کالانسان وان لم تتعدد کان مقولا علی واحد فی جواب ماھو فھو اذن کلی مقول علی واحد او علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماھو فالکلی جنس وقولنا مقول علی واحد لیدخل فی الحد النوع الغیر المتعدد الاشخاص و قولنا او علی کثیرین لیدخل النوع المتعدد الاشخاص وقولنا متفقین بالحقائق یخرج الجنس فانه مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق وقولنا فی جواب ماھو لیخرج الثلثة الباقیة اعنی الفصل والخاصة و العرض العام لانها لا تقال فی جواب ماھو۔

ترجمہ اور جب کہ تو نے جان لیا کہ نوع اگر اس کے اشخاص (افراد) خارج میں متعدد ہوں تو وہ ماہو کے جواب میں کثیرین پر محمول ہوگی جیسے الانسان (کہ انسان نوع ہے۔ اس کے افراد متعدد ہیں اس لئے کہ ماہو کے ذریعہ جب کثیر افراد سے سوال کیا جائے گا تو انسان جواب میں بولا جائیگا۔) وان لم یتعدد۔ اور اگر نوع کے افراد متعدد نہ ہوں تو وہ ایک پر بولی جائے گی) ماہو کے جواب میں۔ فھو اذن کلی الخ لپس وہ یعنی کلی اس وقت کلی ہے جو ایک پر یا کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔ پس کلی جنس ہے۔ اور ہمارا قول مقول علی واحد اس واسطے ہے تاکہ تعریف میں وہ نوع بھی داخل ہو جائے۔ جو غیر متعدد الاشخاص ہے۔ اور ہمارا قول او علی کثیرین۔ اس لئے کہ تاکہ نوع متعدد الاشخاص تعریف میں داخل ہو جائے۔ اور ہمارا قول متفقین بالحقائق کی قید اس لئے ہے کہ تاکہ جنس خارج ہو جائے۔ اس لئے کہ وہ (یعنی جنس) کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جاتی ہے۔ اور ہمارا قول فی جواب ماہو اس لئے کہ تاکہ کلی کی تین باقی قسمیں خارج ہو جائیں۔ یعنی فصل۔ خاصہ۔ عرض عام کیوں کہ یہ تینوں ماہو کے جواب میں نہیں بولی جاتیں۔

تشریح قولہ متفقین بالحقائق۔ لفظ حقائق کے بجائے حقیقۃ اس لئے کہا ہے کہ کیوں کہ نوع کے افراد کے لئے چند حقائق نہیں ہوا کرتے۔ حقیقت صرف ایک ہی ہوتی ہے۔ فرض کیجئے اگر زید کے چند اعتبارات ہوں مثلاً بھائی ہونا۔ بیٹا ہونا۔ شوہر ہونا وغیرہ تو گویا زید کو جمع سے تعبیر کیا جا سکتا ہے

ظاہر ہے اعتبارات خواہ کتنے ہی ہوں۔ شئی واحد ہی رہتی ہے۔ اس لئے حقائق متعدد اعتبار ہونے کی بنا پر جمع نہیں لائی جاسکتی۔

قولہ الثلثة الباقیة۔ تینوں کلیات۔ عرض عام۔ خاصہ۔ اور فصل جس طرح ماہو کی قید سے خارج ہوجاتی ہیں۔ متفقین بالحقائق سے بھی خارج ہیں۔ البتہ متفقین کی قید سے فصل بعید خارج ہوتی ہے۔ (یعنی قابل العباد ثلاثہ (نامی۔ حساس وغیرہ) اسی طرح جنس کا خاصہ جیسے ماشئی ہونا خارج ہوتا ہے۔ اور ماہو کی قید سے فصل قریب وبعید مطلقا خارج ہوجاتی ہیں۔

قولہ لانہا لاتقال۔ ماہو کے جواب میں اسی شئی کے جواب میں عرض عام نہیں بولا جاتا۔ یعنی محمول نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ عرض عام نہ تو تمام ماہیت ہے نہ ہی ممیز ہے۔ اور فصل وخاصہ چونکہ تمیز دیتے ہیں۔ اسی لئے وہ ای شئی کے جواب میں بولے جاتے ہیں۔ اس لئے ماہو کی قید سے یہ تینوں خارج ہوگئے۔

وهناك نظر وهو ان احد الامرين لازم اما اشتمال التعريف على امر مستدرك واما ان لايكون التعريف جامعا لان المراد بالكثيرين ان كان مطلقا سواء كان موجودين في الخارج اولم يكونوا فيلزم ان يكون قوله المقول على واحد زائدا حشوا لان النوع الغير المتعدد الاشخاص في الخارج مقول على كثيرين في الذهن وان كان المراد بالكثيرين موجودين في الخارج يخرج عن التعريف الانواع التي لاوجود لها في الخارج اصلا كالعنقاء فلايكون جامعًا۔

ترجمہ اور یہاں پر نظر ہے (اعتراض ہے) اور وہ یہ ہے کہ دو امور میں سے ایک بھی لازم آتا ہے۔ یا تعریف کہ مستدرک پر مشتمل ہے۔ (یعنی تعریف میں بعض الفاظ زائد ضرورت ذکر کئے گئے ہیں۔) اور یا پھر تعریف جامع نہیں ہے۔ لان المراد بالکثیرین۔ کیونکہ کثیرین سے مراد اگر مطلق ہے۔ برابر ہے کہ وہ موجود فی الخارج ہوں۔ یا نہ ہوں تو لازم آتا ہے کہ ماتن کا قول المقول علی واحد" زائد ہو۔ بیکار ہو بے فائدہ ہو۔ اس لئے کہ وہ نوع جو غیر متعدد الاشخاص فی الخارج ہے۔ وہ کثیرین موجودین فی الذہن پر بولی جاتی ہے۔ اور اگر کثیرین سے مراد موجودین فی الخارج ہے۔ تو تعریف سے تمام وہ انواع خارج ہوجاتی ہیں۔ جن کا وجود خارج میں بالکل نہیں ہے۔ جیسے عنقاء پس تعریف جامع نہ رہی۔

تشریح قولہ وهناك نظر۔ ماتن نے جمہور مناطقہ کے خلاف نوع کی تعریف کی ہے۔ انہوں نے المقول علی واحد کی قید بڑھادی ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ تاکہ نوع کی تعریف میں وہ نوع بھی داخل ہوجائے جس کا ایک ہی فرد موجود ہے۔ مگر شارح نے اس پر اعتراض وارد کیا ہے کہ

اس تعریف میں بعض الفاظ ضرورت سے زائد درج کر دیئے گئے ہیں۔ اور اگر احترازاً ان قیود کو مقید بنا دیا جائے تو تعریف جامع نہیں رہتی۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ نوع کی تعریف میں کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ما ہو کے الفاظ ہیں۔ اس میں کثیرین سے کیا مراد ہے اگر مراد عام ہو تو یعنی موجود فی نفس الامر ہوں یا نہ ہوں یعنی افراد فرضی ہوں تو اس صورت میں المقول علی واحد کی قید بیکار ہے۔ اس لئے کہ تعریف اس قید کے بجائے بھی صادق ہے۔ اس لئے کہ وہ جس کے افراد متعدد ہوں۔ اگر خارج میں افراد موجود نہ ہوں تو مفروض ہونے کی وجہ سے ذہن میں موجود ہیں۔ اس لئے المقول علی کثیرین صادق آئیگا۔ اور اگر کثیرین سے مراد عام نہ ہو۔ بلکہ خاص موجود فی الخارج افراد مراد ہوں تو المقول علی واحد کی قید ہو جائیں گے۔ لیکن تعریف سے وہ نوع خارج ہو جائیں جس کا کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ہے جیسے عنقار۔

قولہ احد الامرین۔ دو خرابیاں لازم تو آتی ہی ہیں۔ تیسری خرابی اور بھی لازم آتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ استدراک اور تعریف میں خلل اور معرّف میں تخصیص۔

علی امر مستدرک۔ تعریف کا امر مستدرک پر مشتمل ہونا زیادہ سے زیادہ خلاف اولیٰ ہے لیکن اس کو خطار سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ جیساکہ شارح نے کہا ہے اور الصواب اس کی دلیل ہے۔ کیوں کہ صواب خطار کے مقابلے میں ہی بولا جاتا ہے۔

الجواب۔ اس کو خطار اس عنوان سے کہا جاتا ہے کہ امر مستدرک کا استعمال گویا امر غریب کا تعریف میں ذکر کرنا ہے۔ یعنی تعریف میں غریب نامانوس الفاظ ذکر کرنے کی بنا پر سامع کو اضطراب ہو جاتا ہے۔ اس لئے قاعدہ یہی ہے کہ تعریف میں جامع الفاظ اور بامعنی ہوتے ہیں۔ اور تعریف زائد الفاظ سے خالی ہوتی ہے

قولہ زائد الحشو۔ اگر لفظ زائد ہو اور اس کا زائد ہونا متعین ہو تو اس کو اصطلاح میں حشو کہا جاتا ہے۔ اور اگر زائد ہونا متعین نہ ہو تو اس کو تطویل کہتے ہیں۔

قولہ کالعنقاء۔ عنقار ایک بڑا پرندہ ہے۔ جس کا نام تو مشہور ہے۔ مگر جسم اس کا نامعلوم ہے۔ مناطقہ اس کا وجود فی الخارج ممکن مانتے ہیں مگر پایا نہیں جاتا۔

عنقار حیوۃ الحیوان میں لکھا ہے کہ عنقار ایک عجیب و غریب پرندہ ہے۔ جو پہاڑ کی چٹانوں کے مساوی بڑے بڑے انڈے دیتا ہے۔

عنقار اس کو اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کی گردن طوق کی طرح سفید ہوتی ہے۔ مگر علامہ قزوینی نے لکھا ہے کہ یہ بدن کے لحاظ سے اعظم الطیور ہے۔ اور ہاتھی کو اس طرح چونچ میں اٹھا کر اڑ جاتا ہے جیسے چوہے کو چیل اڑا لے جاتی ہے۔ زمانہ قدیم میں اس کا وجود تھا۔ جانوروں اور پرندوں کو لے بھاگتا تھا۔ اور ابو البقار عکبری کی روایت شرح مقامات کے مطابق یہ پرندہ ایک روز ایک لڑکی اور ایک لڑکا

کو اڑا لے گیا۔ تو ان کے والدین نے حضرت حنظلہ بن صفوان علیہ السلام سے جن کا زمانہ فترۃ کا زمانہ ہے (یعنی نبی آخر الزماں حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کے درمیان ان کا زمانہ ہے۔) انہوں نے اس پرندے کے حق میں بددعا فرمائی۔ تو حق تعالیٰ نے اس پرندے کو خط استوار کے آگے بحر محیط کے جزائر کی جانب منتقل کر دیا۔ جہاں لوگوں کی رسائی نہیں ہوتی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے اڑنے سے ایسی آواز آتی ہے جیسے تیز آندھی کی۔ دو ہزار سال تک زندہ رہتا ہے۔ اور پانچ سو برس کے بعد جوڑا اختیار کرتا ہے۔ الغرض عنقاء کے بارے میں مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک روایت ہے کہ حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں اس پرندے کو پیدا فرمایا۔ اس کے چار بازو انسانی چہرہ۔ اور اسی جیسا جوڑا بھی عطا کیا۔ اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کو وحی بھیجی کہ میں نے دو عجیب وغریب پرندے پیدا کئے ہیں۔ اور ان کا رزق بیت المقدس کے علاقے کے جانوروں کو مقرر کر دیا ہے۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کی وفات ہوگئی۔ تو یہ پرندے نجد و حجاز کی جانب منتقل ہو گئے۔ اور جانوروں کو کھانے اور بچوں کو لے جانے لگے تو لوگوں نے خالد بن سنان عیسی سے شکایت کی وہ مستجاب الدعوات تھے انہوں نے ان کے حق میں بددعا فرمائی تو حق تعالیٰ نے اس اس پرندے کی نسل ختم فرما دی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

والصواب ان يحذف من التعريف قوله على واحد بل لفظ الكلي ايضا فان المقول على كثيرين يغني عنه ويقال النوع هو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ماهو ح يكون كل نوع مقولا في جواب ماهو بحسب الشركة والخصوصية معًا۔

ترجمہ اور درست یہ ہے کہ تعریف سے اس کے قول علی واحد کو حذف کر دیا جائے۔ بلکہ لفظ "الکلی" بھی۔ اس لئے کہ المقول علی کثیرین نے اس سے مستغنی کر دیا ہے۔ (الکلی کی حاجت نہیں رہتی۔) اور کہا جائے کہ نوع وہ ہے جو کثیرین متفقین بالحقیقۃ پر ماہو کے جواب میں بولی جائے۔ اور اس وقت ہر نوع ماہو کے جواب میں بولی جائے گی۔ بحسب الشرکۃ اور بحسب الخصوصیۃ دونوں اعتبار سے (نیز ماضی کے اعتراض اب اس تعریف میں وارد نہ ہوں گے۔)

تشریح والصواب ان یحذف۔ ماتن کی تعریف پر المقول علی واحد کے الفاظ مذکور تھے جن پر اعتراض وارد ہوا تھا۔ ان کو تعریف سے حذف کر دیا جائے جیسا کہ جمہور نے کیا تھا نیز تعریف سے لفظ کلی بھی حذف کر دینا مناسب ہے۔ پس اس قدر کہہ دینا کافی ہے کہ النوع ھو المقول علی کثیرین متفقین علی الحقیقۃ فی جواب ماھو۔ نوع وہ ہے جو کثیرین متفقین بالحقیقۃ پر

ماہو کے جواب میں بولی جائے۔ شارح نے لفظ کلی کو حذف کر نے کیوجہ یہ بیان کی ہے المقول علی کثیرین اس مفہوم کو پورا کر رہا ہے فائدہ کا۔ یہ تعریف جمہور کے تعریف کے مطابق بھی ہو جائیگی۔ نیز نوع کے افراد اگر کثیر ہوں گے تو باعتبار شرکت کے ماہو کے جواب میں محمول ہو جائے گی۔ اور اگر اس نوع کے افراد کے بجائے فرد واحد ہو تو باعتبار خصوصیت کے نوع ماہو کے جواب میں محمول ہو گی۔ اور کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔
صاحب میر کی رائے ہے کہ المقول علی کثیرین سے کلیات کی تعریف میں مقول بالقوۃ ہے تاکہ تعریف میں وہ کلیات بھی شامل ہو جائیں جن کا کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ہے۔

والمص لما اعتبر النوع فی قولہ فی جواب ماھو بحسب الخارج قسمہ الی مایقال بحسب الشرکۃ والخصوصیۃ والی مایقال بحسب الخصوصیۃ المحضۃ وھو خروج عن ھذا الفن من وجھین اما اولا فلان نظر الفن عام یشمل المواد کلھا فالتخصیص بالنوع الخارجی ینافی ذلک واما ثانیا فلان المقول فی جواب ماھو بحسب الخصوصیۃ المحضۃ ھو عندھما الحد بالنسبۃ الی المحدود وقد جعلہ من اقسام النوع۔

ترجمہ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جبکہ اپنے جواب ماہو سے نوع کا باعتبار خارج کے اعتبار کیا ہے تو اس نے تقسیم کر دیا اس کو (یعنی نوع کو) مایقال بحسب الشرکۃ والخصوصیۃ۔ کیطرف اور مایقال بحسب الخصوصیۃ المحضۃ۔ کی طرف اور یہ اس فن سے خارج ہے۔ وجہ سے۔
اما اولا۔ اور بہر حال وجہ اول تو اس لئے کہ فن کی نظر عام ہے۔ جو تمام مواد کو شامل ہے۔ پس نوع خارجی کے ساتھ اس کے منافی ہے۔
واما ثانیا۔ اور بہر حال دوسری وجہ تو اس لئے کہ ماہو بحسب الخصوصیۃ۔ کے لحاظ سے مقول تو وہ ان کے (مناطقہ کے) نزدیک حد ہے۔ بہ نسبت محدود کے حالانکہ اس کو نوع کی اقسام میں شمار کر لیا ہے۔

تشریح والمصنف لما اعتبر۔ ماتن کی غلطی کی منشاء کیا تھی۔ اس جگہ اسی کو بیان کرتے ہیں ماتن نے باعتبار خارج کے نوع کا اعتبار کرتے ہوئے نوع کی دو قسمیں کر دی ہیں۔
اول نوع متعدد اشخاص والی جو باعتبار شرکت اور باعتبار خصوصیت دونوں کے جواب میں محمول ہوتی ہے دوسری وہ نوع جو متحد الافراد ہے جو ماہو کا جواب باعتبار خصوصیت محضہ کے بنتی ہے۔ اور المقول علی واحد کے الفاظ کا اضافہ ماتن نے اسی نوع متحد الافراد کو داخل کرنے کے لئے کیا ہے۔ جب کہ علماء منطق کے نزدیک ہر نوع باعتبار شرکت والخصوصیۃ محمول ہوتی ہے۔
قولہ اما اولا۔ تعریف کا اصطلاح فن سے خارج ہونے کی یہ پہلی وجہ ہے کہ منطق کے جملہ قوانین عام

ہوتے ہیں جو تمام مثالوں کو شامل ہوتے ہیں۔ خواہ وہ خارج میں موجود ہوں یا معدوم. ممکن ہوں یا ممتنع ہوں اور فرض کر لینا ممکن ہو۔ اس جگہ ماتن نے خارجی کی تخصیص کر دی جو قواعد عموم کے منافی ہے۔

خروج عن الفن۔ کی دوسری وجہ علماء منطق نے مقول کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ اول۔ المقول بحسب الخصوصیۃ المحضۃ یہ حد تام میں منحصر ہے۔ خواہ حد نوع ہو یا جنس ہو یا ان دونوں کے علاوہ ہو۔ دوسری صورت المقول بحسب الشرکۃ والخصوصیۃ معًا۔ اس کو نوع میں خاص کر دیا ہے۔ تیسری صورت المقول بحسب الشرکۃ المحضۃ۔ اس کو جنس کے ساتھ خاص کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شارح نے اس مقام پر ماتن پر متعدد اعتراض وارد کئے ہیں۔ ہم ان کو ترتیب وار بیان کرتے ہیں۔ (۱) تعریف امر مستدرک پر مشتمل ہے۔ (۲) نوع کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے۔ (۳) تعریف سے لفظ کلی کو بھی حذف کر دینا مناسب ہے۔ کیوں کہ المقول علی کثیرین اس کے معنی کو پورا کر رہا ہے۔ (۴) ماتن کی تعریف دو وجوہ سے فن سے خارج ہے۔ اول فن کی اصطلاحات عام ہیں۔ اور نوع کو افراد خارجی کے ساتھ خاص کر دینا فن کے منافی ہے۔ دوم قوم نے المقول بحسب الخصوصیۃ المحضۃ کو صرف حد کے لئے خاص کر دیا ہے۔ ماتن نے اس کو نوع کی اقسام میں بھی لے لیا ہے۔

الجواب۔ مذکورہ اعتراضات کا نمبر وار جواب ملاحظہ فرمائیے۔ (۱) ماتن نے کوئی لفظ زائد مستدرک نہیں استعمال کیا۔ بلکہ اس سے نوع کی حقیقت کی مزید وضاحت ہو گئی ہے۔ دوسرا فائدہ یہ بھی ہے کہ نوع کی تعریف کو جنس کی تعریف سے بالکل جدا کر دیا گیا ہے۔ کیوں کہ نوع وہ ہے۔ جو ما ہو کے جواب میں ایک پر بولی جائے۔ اور کثیرین پر بھی بولی جائے۔ مگر شرط یہ ہے کہ وہ کثیرین متفقین بالحقائق ہوں۔ اس کے برخلاف جنس ہے۔ جو کہ کثیرین پر بولی جاتی ہے۔ مگر حقائق مختلف ہوتی ہیں

دوسرا جواب۔ وہ افراد جو خارج میں موجود نہیں ہیں۔ مذکورہ کلی کی تعریف سے ان کا خارج ہونا اس صورت میں لازم آسکتا تھا۔ جب کہ المقول علی واحد سے مراد الموجود فی الخارج ہوتا۔ اگر موجود عام مراد ہو تو خارج میں ہو یا ذہن میں۔ اور ممکن الوجود ہو یا ممتنع الوجود ہو تو تعریف سب کو جامع ہو جائے گی۔

تیسرا جواب۔ مقول علی کثیرین۔ پر کلی کی دلالت اجمالاً ہے۔ اور مقول علی کثیرین کی دلالت کثیرین پر تفصیلی ہے۔ اور اجمال کے بعد تفصیل واقع فی النفس کا فائدہ دیتی ہے۔ الکلی کا ذکر بے فائدہ نہیں ہے۔

چوتھا جواب۔ بسا اوقات کسی خاص داعیہ کے تحت فن کی بعض چیزوں میں تخصیص کر دی جاتی ہے جیسا کہ آپ الفاظ کی بحث میں پڑھ چکے ہیں۔ لہٰذا خاص مصلحت کی بنا پر ماتن نے نوع کی

تعریف میں خارجی کی قید کا اضافہ کرکے مخصوص کر دیا:
اور وہ یہ ہے کہ فن کی تدوین مطلقا کسب اشیاء کے لئے ہے۔ مگر بالذات مقصود موجودات خارجیہ ہی کا کسب ہے۔ اس لئے کہ معدومات کے احوال کے معلوم کرنے میں کوئی معتد بہ فائدہ نہیں ہے۔

قال وان کان الثانی فان کان تمام الجزء المشترك بینها وبین نوع اخر فهو المقول فی جواب ما هو بحسب الشرکة المحضة ویسمی جنسا ورسموه بانه کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ماهو۔ اقول۔ الکلی الذی هو جزء الماهیة منحصر فی جنس الماهیة وفصلها لانه اما ان یکون تمام الجزء المشترك بین الماهیة وبین نوع اٰخر اولا یکون۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ اور اگر ثانی ہو پس اگر تمام جزء مشترک ہے۔ اس نوع کے درمیان اور دوسری نوع کے درمیان تو پس وہ ما ہو۔ بحسب الشرکۃ المحضۃ کے جواب میں محمول ہوگی۔ اور اس کا نام جنس رکھا جاتا ہے۔
ورسموہ بانہ۔ اور مناطقہ نے اس کی تعریف کی ہے۔ کہ بیشک وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ما ہو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔
اقول۔ شارح کہتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ وہ کلی جو ماہیت کا جزء ہوتی ہے۔ وہ ماہیت کی جنس اور فصل میں منحصر ہے کیوں کہ اگر وہ تمام جزء مشترک ہے ماہیت اور نوع آخر کے درمیان یا نہیں ہے۔

تشریح قولہ وان کان الثانی۔ ماتن نے کلی کی بابت اس کے افراد کے لحاظ سے تین صورتیں بیان کی ہیں۔ اول کلی اپنے افراد کی پوری ماہیت ہوگی۔ دوم ماہیت کا جزء ہوگی یعنی داخل ماہیت ہوگی۔ سوم کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی۔ پہلی صورت میں نوع کو بیان کر چکے ہیں۔ اب دوسری صورت کو بیان کرتے ہیں۔
قولہ جزء ماهیة الخ۔ جزء سے وہ جزء مراد ہے جو کہ ماہیت پر محمول ہو اور ظاہر ہے کہ محمول صرف کلی ہوا کرتی ہے۔ جزئی محمول نہیں ہوتی اس لئے جزء یا جنس ہوگی یا فصل ہوگی کیونکہ ماہیت کا جزء یا اس ماہیت اور دوسری نوع کے درمیان تمام مشترک ہوگا یا نہیں ہوگا اول اور ثانی فصل ہے۔ اور ماہیت کے دو معنی ہیں۔ اول معنی وہ ہیں کہ عقل افراد سے ان معنی کا انتزاع کرتی ہے۔ اور وہ معنی تمام افراد میں مشترک ہیں۔ کیونکہ یہ معنی جزئی کو شامل ہیں۔ بلکہ یہاں ماہیت کے پہلے معنی مراد ہیں یا پھر ماہیت سے مراد مایجاب بہ عن السوال۔ بماہو یعنی جو ما ہو کے جواب میں بولی جائے تو وہ لامحالہ کلی ہے۔
اور جہاں تک جزئی کا سوال ہے تو زید مثلاً جزئی ہے۔ بایں معنی کہ اس میں ماہیت نوعیہ اور تشخص

دونوں پائے جاتے ہیں تو زید ماہیت نوعیہ اور تشخص کا مجموعہ ہے۔
قولہ۔ وبین نوع آخر۔ نوع آخر سے ایک نوع مراد نہیں ہے۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ جنسیت کے متحقق ہونے کے لئے ماہیت اور نوع آخر کے درمیان اشتراک کافی ہے۔ ورنہ ظاہر ہے کہ یہ جزئی کبھی ایک نوع اور کبھی انواع متعددہ میں مشترک ہوتی ہے اس صورت میں وہ جنس قریب ہوتی ہے اور کبھی ماہیت اور دوسری انواع متعددہ میں مشترک ہوتی ہے اس صورت میں وہ جنس بعید ہوتی ہے جیسے جسم مطلق انسان، حیوان، جماد، نبات سب میں مشترک ہے مگر تمام مشترک صرف انسان اور جمادات کے لحاظ سے مشترک ہے، حیوان و نباتات کے اعتبار سے نہیں ہے۔ اسلئے کہ نباتات کیلئے تمام مشترک جسم نامی ہے اور حیوانات کیلئے تمام مشترک حیوان ہے۔
خلاصہ یہ ہے کہ مطلق جنس میں صرف یہ کافی ہے کہ وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہو برابر ہے کہ وہ تمام مشترک ہو بمقابلہ تمام ان افراد کے جو اس ماہیت کے ساتھ اس جنس میں شریک ہیں یا تمام مشترک نہ ہو۔

والمراد بتمام الجزء المشترك بين الماهية وبين نوع اٰخر الجزء المشترك الذى لايكون وراءه جزء مشترك بينهما اى جزء مشترك لايكون جزء مشترك خارجا عنه بل كل جزء مشترك بينهما اما ان يكون نفس ذلك الجنس اوجزء منه كالحيوان فانه تمام الجزء المشترك بين الانسان والفرس اذ لاجزء مشترك بينهما الا وهو اما نفس الحيوان اوجزء منه كالجوهر والجسم النامى والحساس والمتحرك بالارادة وكل منهما وان كان مشتركا بين الانسان و الفرس الا انه ليس تمام المشترك بينهما بل بعضه وانما يكون تمام المشترك هو الحيوان المشتمل على الكل۔

ترجمہ اور مراد جزء مشترک سے اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان وہ جزء مشترک ہے کہ اس جزء کے سوا دوسرا کوئی جزء ان دونوں کے درمیان جزء مشترک نہ ہو۔ یعنی ایسا جزء مشترک کہ دوسرا کوئی جزء مشترک اس کے علاوہ نہ ہو۔ بلکہ کل جزء مشترک ان دونوں کے درمیان یا تو نفس یہی جزء ہے۔ یا اس جزء کا جزء ہے۔ جیسے حیوان کیونکہ وہ انسان، فرس کے درمیان تمام جزء مشترک ہے۔ اس لئے ان دونوں کے درمیان کوئی جزء مشترک اس جزء کے سوا نہیں ہے

تشریح قولہ تمام جزء مشترک۔ اس ماہیت اور دوسری ماہیت یعنی نوع آخر کے مابین تمام جزء مشترک سے مراد وہ جزء ہے جو دونوں میں مشترک ہو۔ اور اس جزء کے علاوہ کوئی دوسرا جزء مشترک نہ ہو ایسا جزء جو اس جزء مشترک سے خارج ہو بلکہ صرف وہی ایک جزء دونوں

کے درمیان مشترک ہو۔ دوسرا کوئی جزان کے درمیان مشترک نہیں ہے۔ اور اگر کوئی جز موجود ہو تو وہ اسی کا جز ہے۔ مثلاً انسان اور فرس کے درمیان تمام جز مشترک حیوان ہے۔
اور جوھر، جسم مطلق، جسم نامی، حساس، متحرک بالارادہ، ان میں سے ہر ایک انسان اور فرس کے جز ہیں۔
مگر اس حیثیت سے کہ یہ حیوان کے اجزاء ہیں۔ لہٰذا انسان اور فرس کے درمیان تمام جز مشترک صرف حیوان ہی نکلتا ہے۔
قولہ وراءکا۔ یہ باب ضرب سے یری کے وزن پر وری یری ہے۔ جس کے معنی ہیں چھپانا۔ وراء کبھی فاعل کی جانب مضاف واقع ہوتا۔ اور کبھی مفعول کی جانب۔ اگر کبھی فاعل کی جانب مضاف ہو تو اس کے معنی قدام کے ہیں یعنی آگے ہونا۔ اس لئے کہ جو چیز آگے ہوتی ہے۔ وہ اپنے ماسوار کے لئے ساتر ہوتی ہے لہٰذا جب ہم نے وراء بکر کہا۔ بمعنی قدامہ، تو اس کے معنی الذی یواری بکراً کے ہوں گے حق تعالیٰ نے فرمایا۔ ومن ورائہم جھنم۔ وکان وراءھم ملك۔
اور دوسری صورت میں خلف کے معنی میں آتا ہے۔ یعنی پیچھے ہونا۔ اس لئے کہ جو چیز پیچھے ہوتی ہے۔ وہ مستور ہوتی ہے۔ پس لفظ وراء ظرف مکان ہے۔ اور اس کے لئے ظرفیت لازم ہے۔ اور اضداد میں سے ہے۔ یعنی وراء بمعنی خلف پیچھے ہونا۔ اور وراء بمعنی قدام آگے ہونا۔ لیکن اکثر اس کا استعمال خلف کے معنی میں ہوتا ہے۔ مگر اس جگہ وراء کے ظرفی معنی مراد نہیں ہے۔ بلکہ اس کے اسمی معنی مراد ہیں یعنی ماتن نے وراء بو بکر غیر کے معنی لئے ہیں یعنی لایکون غیرہ جز مشترک۔ مگر غیر سے خارج معنی مراد لینا پڑیگا۔ یعنی لا یکون غیرہ جزء مشترك خارجاً عنه۔
مگر بہر صورت یہ تشریح شارح کی عبارت کے لحاظ سے بعید ہے۔ صحیح عبارت یہ ہے والمراد بتمام الجزء المشترك وراءہ جزء مشترك خارجا عنه۔ یعنی تمام مشترک سے مراد علاوہ اس مشترک کے کوئی جز مشترک اس سے خارج نہ ہو۔
یا پھر وراء کے متبادر معنی مراد لئے جائیں یعنی خروج کے۔ مثلاً بولا جاتا ہے کہ بکر وراء البیت۔ بکر گھر سے باہر ہے۔ اس میں نہ مقید کرنے کی حاجت رہتی ہے۔ اور نہ تفسیر کی۔ تفسیر سے صرف اس بات پر تنبیہ ہوگی کہ لفظ وراء خروج کے معنی کا فائدہ دیتا ہے۔
قولہ الا انه لیس۔ جوہر جسم نامی۔ جسم مطلق متحرک بالارادہ ہونا۔ حساس ہونا۔ انسان اور فرس کے درمیان تمام مشترک نہیں ہے۔ اس لئے کہ تمام مشترک وہ جز ہے کہ جس کے علاوہ کوئی جز مشترک نہ ہو۔ اور اگر ہو بھی تو وہ اس تمام جز مشترک ہی کا جز ہوگا۔ اور جوہر، جسم نامی وغیرہ ایسے نہیں ہیں اس لئے کہ انسان اور فرس کے درمیان جوہر مشترک ہے۔ اور جسم مطلق بھی دونوں میں مشترک ہے مگر

جسم جوہر کا جزء نہیں ہے۔ لہذا جسم نامی، جسم مطلق، متحرک بالارادہ، حساس وغیرہ تمام جزء مشترک نہیں ہے۔ بلکہ انسان و فرس کے درمیان تمام جزء مشترک نہیں صرف حیوان ہی ہے۔

وربما يقال المراد بتمام المشترك مجموع الاجزاء المشتركة بينهما كالحيوان فانه مجموع الجوهر و الجسم النامي والحساس والمتحرك بالارادة وهي اجزاء مشتركة بين الانسان والفرس وهو منقوض بالاجناس البسيطة كالجوهر لانه جنس عالي ولايكون له جزء حتى يصح انه مجموع الاجزاء المشتركة فعبارتنا اسد وهذا الكلام وقع في البين فلنرجع الى ماكنا فيه

ترجمہ اور بسا اوقات کہا جاتا ہے۔ (یعنی کبھی کبھی یہ بھی کہا جاتا ہے۔) کہ تمام مشترک سے مراد ان اجزاء کا مجموعہ ہے۔ جو دونوں کے درمیان مشترک ہوں جیسے الحیوان کہ وہ جوہر جسم نامی، حساس، متحرک بالارادہ کا مجموعہ ہے۔ اور یہ سب اجزاء مشترک ہیں انسان اور فرس کے درمیان وهو منقوض بالاجناس البسيطة۔ اور یہ قول اجناس بسیطہ سے توڑ دیا گیا ہے۔ جیسے جوہر اس لئے کہ وہ جنس عالی ہے۔ اور اس کا کوئی جزء نہیں ہے۔ تاکہ یہ کہنا صحیح ہو کہ وہ (جوہر) اجزاء مشترکہ کا مجموعہ ہے۔ پس ہماری عبارت زیادہ بہتر اور درست ہے اور یہ بات درمیان میں آگئی تھی پس ہم جہاں تھے اس کی جانب رجوع کرتے ہیں۔ یعنی آمدم برسر مطلب۔

تشریح قولہ، وربما يقال المراد بتمام المشترك۔ تمام مشترک کے معنی امام رازی نے یہ بیان کئے ہیں۔ تمام مشترک اجزاء مشترک کا مجموعہ ہے۔ جیسے حیوان کہ انسان اور فرس کے درمیان جتنے اجزاء مشترک ہیں یعنی جوہر، جسم نامی، حساس، متحرک بالارادہ، حیوان ان سب کا مجموعہ ہے۔ شارح نے اس پر رد کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ قول اجناس بسیطہ سے ٹوٹ جاتا ہے۔ یعنی جس ماہیت کا جزء تمام مشترک ہو۔ بالفاظ دیگر جنس قریب بسیط ہو اس پر یہ تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ یہ بسیط ہے۔ اجزاء کا مجموعہ کس طرح صحیح ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر جسم مطلق کا تمام جزء مشترک یعنی جنس قریب جوہر ہے اور وہ بسیط ہے۔ اس لئے کہ جنس عالی ہے۔ لہذا جوہر پر اجزاء مشترکہ کا مجموعہ ہونا صادق نہیں آتا ہے۔

الجواب۔ اس نقض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امام رازی کی مراد عام ہے۔ خواہ اجزاء مشترکہ کا مجموعہ حقیقۃً ہو یا حکماً ہو۔ بایں معنی کہ جزء مشترک اس سے خارج نہ ہو۔ جیسے علت تامہ میں پایا جاتا ہے۔ یعنی مایتوقف علیہ الشئ۔ اور یہی تعریف علت تامہ بسیط کو بھی شامل ہے۔ حالانکہ باری تعالیٰ نول ان کے عقل اول۔ کے لئے علت تامہ بسیط ہیں اور ان کے کوئی جزء نہیں ہے۔

قولہ وھو منقوض۔ جنس بسیط سے نقض وارد کرنا زیادہ مضبوط دلیل نہیں معلوم ہوتی۔ اس لئے اجناس بسیط کا تحقق ممنوع ہے۔ اور اگر ان کا انکار کر دیا جائے تو ایک ماہیت کے لئے اجزاء غیر متناہیہ کا ثبوت لازم آتا ہے۔ اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ اس لئے اگر تسلسل لازم آئیگا تو وہ امور عقلیہ میں لازم آئیگا جو عقل کے ختم کرنے سے ختم ہو جائیگا۔

قولہ فی البین۔ شارح نے جزء ماہیت کو جنس وفصل میں منحصر کیا تھا۔ اور پھر اس کی دلیل بیان کی ہے۔ جو مقدموں سے مرکب ہے۔ اول مقدمہ بصورت قضیہ منفصلہ ہے یعنی جزء الماهية اما ان یکون تمام الجزء المشترك بين الماهية وبين نوع اٰخر۔ ھو الجنس۔ یعنی جزء ماہیت یا تمام جزء مشترک ہوگا۔ ماہیت کے درمیان اور دوسری نوع کے درمیان تو وہ جنس ہے۔ ورنہ تو وہ فصل ہے اور مقدمہ اول چونکہ تمام مشترک کی تقسیم پر موقوف تھا۔ اس لئے دونوں تفسیریں مع متعلقات درمیان میں بیان کر دی گئیں۔ اور اب مصنف اصل مقصد کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

فنقول جزء الماهية ان كان تمام الجزء المشترك بين الماهية وبين نوع اخر فهو الجنس والا فهو الفصل اما الاول فلان جزء الماهية اذا كان تمام الجزء المشترك بينهما وبين نوع اخر يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة لانه اذا سئل عن الماهية وذلك النوع كان المطلوب تمام الماهية المشتركة بينهما وهو ذلك الجزء واذا افرد الماهية بالسوال لم يصح ذلك الجزء لان يكون مقولا في الجواب لان المطلوب ح هو تمام الماهية المختصة والجزء لا يكون تمام الماهية المختصة اذ هو ما يتركب الشئ عنه وعن غيره فذلك الجزء انما يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة فقط ولا نعني بالجنس الا هذا كالحيوان فانه كمال الجزء المشترك بين ماهية الانسان ونوع اخر كالفرس مثلا حتى اذا سئل عن الانسان والفرس بما هو كان الجواب الحيوان وان افرد الانسان بالسوال لم يصح للجواب الحيوان لان تمام ماهية الحيوان الناطق لا الحيوان فقط

ترجمہ پس ہم کہتے ہیں کہ جزء ماہیت اگر تمام جزء مشترک ہو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تو وہ جنس ہے ورنہ پس وہ فصل ہے۔

اما الاول۔ بہرحال پہلا تو اس لئے کہ جزء ماہیت جب تمام جزء مشترک ہو اس ماہیت کے درمیان اور نوع آخر کے درمیان تو وہ ماہیت کے جواب میں محمول ہوگا باعتبار شرکت محضہ کے اس لئے کہ جب ماہیت اور اس نوع کے بارے میں سوال کیا جائیگا تو مطلوب تمام وہ ماہیت ہوتی ہے جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہو۔ اور وہ یہی جزء ہے۔

واذا افرد الماهیۃ ۔ اور جب مفرد لائی جائے سوال ماہیت سوال میں ۔ (یعنی شئ واحد کو سوال میں ذکر کیا جائے تو یہ جزء صلاحیت نہ رکھے گا کہ جواب میں محمول ہوگا) ۔

لان المطلوب. اس لئے اس وقت مطلوب تمام ماہیت مختصہ ہوگی ۔ اور وہ جزء تمام ماہیت مختصہ نہیں ہے اس لئے کہ وہ جز ایسا ہے کہ شئ اس سے اور اس کے غیر سے مرکب ہوتی ہے ۔ پس وہ جز محمول ہوگا (بولا جائیگا) فقط ماھو بحسب الشرکۃ کے جواب میں (نہ کہ خصوصیت مختصہ کے جواب میں)

ولانعنی بالجنس الا ھذا ۔ اور ہم نہیں مراد لیتے جنس سے لیکن انہیں معنی کا : (یعنی جنس سے ہماری مراد صرف یہی ہوتی ہے ۔) جیسے حیوان کیونکہ حیوان تمام جزء مشترک ہے ۔ انسان کی ماہیت اور نوع آخر جیسے فرس کے درمیان ۔ جیسے جب سوال کیا جائے انسان اور فرس سے ماہما کے ذریعہ تو جواب حیوان ہوگا (یعنی کہا جائیگا الانسان والفرس ماہما تو جواب میں ہوگا الحیوان)

واذا افرد الانسان بالسوال ۔ اور سوال میں جب انسان کو تنہا ذکر کیا جائے تو جواب میں حیوان درست نہ ہوگا ۔ کیونکہ انسان کی تمام ماہیت الحیوان الناطق ہے نہ کہ الحیوان فقط ۔

تشریح قولہ والا فھو الفصل ۔ اگر وہ جزء تمام مشترک ماہیت اور نوع آخر کے درمیان نہ ہو تو وہ فصل ہے ۔ پھر اس کی دو صورتیں ہیں ۱ وہ بالکل مشترک ہی نہ ہو ۔ جیسے ناطق وہ بہت ہے کہ دوسری نوع میں بالکل نہیں پایا جاتا ۔ ۲ مشترک ہو تمام جزء مشترک نہ ہو ۔ جیسے حساس اور متحرک بالارادہ ہے یہ دونوں ایسے جزء ہیں کہ انسان اور فرس میں مشترک ہیں ۔ مگر تمام مشترک نہیں ہیں ۔ لہذا یہ فصل بعید ہے ۔

ورسموہ بانہ کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ماھو فلفظ الکلی مستدرک والمقول علی کثیرین جنس للخمسۃ ویخرج بالکثیرین الجزئی لانہ مقول علی واحد فیقال ھذا زید وبقولنا مختلفین بالحقائق یخرج النوع لانہ مقول علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماھو وبجواب ماھو یخرج الکلیات البواقی اعنی الخاصۃ والفصل والعرض العام ۔

ترجمہ اور انہوں نے اس کی تعریف کی ہے کہ بیشک وہ (یعنی جنس) وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں محمول ہو (بولی جائے) پس لفظ الکلی مستدرک ہے ۔ (زائد ضرورت ہے ۔ اور المقول علی کثیرین پانچوں کلیات کے لئے جنس ہے ۔ (یعنی پانچوں کلیات میں مشترک ہے ۔) اور کثیرین کی قید سے جزئی خارج ہو جاتی ہے ۔ اس لئے کہ وہ (یعنی جزئی) واحد کو بولی جاتی ہے ۔ (مقول علی واحد ہوتی ہے ۔) پس کہا جاتا ہے ہذا زید یہ زید ہے ۔ اور ہمارے قول مختلفین

بالحقائق کی قید سے نوع خارج ہوجاتی ہے۔ کیوں کہ وہ کثیرین متفقین بالحقائق پر بولی جاتی ہے ماہو کے جواب میں اور ہمارے قول فی جواب ماہو کی قید سے باقی کلیات خارج ہوتی ہیں یعنی خاصہ، عرض عام اور فصل۔

تشریح سوال:۔ جنس کی تعریف کو شارح نے ورسموہ سے تعبیر کیا ہے۔ حالانکہ اس کے جزء کلی کو جنس کہتے ہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ حد جنس اور فصل قریب سے مرکب ہوتی ہے تو تعریف مذکور میں جزء اول تو کلی ہے۔ مگر بعد کی قیود یعنی مقول علی کثیرین وغیرہ الفاظ فصل نہیں ہیں۔ بلکہ عوارض ہیں اسوجہ سے کہ شئی کو کسی چیز پر محمول یا مقول اسوقت کیا جاتا ہے جب وہ شئی حاصل ہوجائے اس لئے محمول واقع ہوجانا جنس، فصل اور نوع کے لئے فصل نہیں ہے کیوں کہ فصل ماہیت کا جزء ہوتی ہے۔ اور محمول ہونا ماہیت کے تام ہونے کے بعد عارض ہوتی ہے تو یہ تعریف خاصہ سے ہوتی اور جو تعریف خاصہ سے ہو وہ رسم ہوتی ہے نہ کہ حد۔

قولہ فلفظ الکلی۔ شوارح فوائد قیود ذکر فرمارہے ہیں۔ شارح نے اس موقع پر بھی لفظ کلی کو ضرورت سے زائد بتایا ہے۔ حالانکہ ہم نے نوع کے بیان میں اس کی پوری تحقیق ذکر کردی ہے۔ علامہ دوانی نے اس موقع پر لفظ الکلی کو جنس کے لئے مانا ہے۔ اور شیخ نے اشارات نامی کتاب میں جنس کی تعریف میں الکلی کا ذکر کیا ہے۔ اس لئے بے فائدہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ یہ صرف شارح کی اپنی رائے ہے

قولہ المقول علی کثیرین۔ جو کثیرین پر محمول ہو جنس کی تعریف میں المقول علی کثیرین جنس ہے۔ اسی طرح کلیات خمسہ کی تعریف میں یہ قید بمنزلہ جنس کے ہے۔

اعتراض۔ اس پر دو اعتراضات وارد کئے جاتے ہیں۔ اول کلی اور اس کی تمام قسمیں مفرد کی اقسام ہیں۔ اور المقول علی کثیرین جملہ ہے یعنی مرکب ہے۔ اس لئے اس جملے کا مرکب ہونا کیوں کر صحیح ہوسکتا ہے۔

دوسرا اعتراض۔ یہ ہے کہ کثیرین کی قید سے جزئی خارج ہوجاتی ہے۔ اس کو خارج کرنے کیلئے یہ قید بڑھائی گئی ہے۔ اس لئے کہ جزئی واحد پر بولی جاتی ہے۔ اس لئے ثابت ہوا کہ المقول جزئی کے لئے بمنزلہ جنس کے ہے۔ اور کثیرین سے اس کو خارج کیا گیا ہے۔ لہٰذا یہ قید پانچوں کلیات کے بجائے چھ کے لئے بمنزلہ جنس ہے۔

الجواب:۔ محشی نے اس کی توجیہ ذکر کی ہے۔ وہ یہ کہ لفظ المقول علی کثیرین پانچ کلیات کے لئے بمنزلہ جنس ہے۔ اور لفظ القول چھ کے لئے جنس کے درجہ میں ہے۔

قولہ لانہ مقول علی واحد۔ جزئی محمول واقع ہوتی ہے۔ یا نہیں۔ محب اللہ صاحب بہاری صاحب سلم اور محقق دوانی فرماتے ہیں کہ جزئی کا محمول واقع ہونا جائز ہے۔ اور ماتن نے بھی اس کو درست کہا ہے۔ مگر علامہ تفتازانی کا قول ہے کہ مناطقہ کا قول ہے کہ جزئی حقیقی محمول نہیں ہوتی۔ سید شریف نے فرمایا ہے کہ جزئی حقیقی کا واحد پر محمول ہونا باعتبار ظاہر کے ہے ورنہ حقیقت کے لحاظ سے جزئی حقیقی کسی چیز

پر محمول نہیں ہوتی۔

قال وھو قریب ان کان الجواب عن الماھیۃ وعن بعض مایشارکھا فیہ عین الجواب عنھا وعن کل مایشارکھا فیہ کالحیوان بالنسبۃ الی الانسان و بعید ان کان الجواب عنھا وعن بعض مایشارکھا فیہ غیر الجواب عنھا وعن بعض اٰخر ویکون ھنالک جوابان ان کان بعیدا بمرتبۃ واحدۃ کالجسم النامی بالنسبۃ الی الانسان وثلثۃ اجوبۃ ان کان بمرتبتین کالجسم واربع اجوبۃ ان کان بعیدا بثلث مراتب کالجوھر وعلی ھذا القیاس

ترجمہ ماتن نے فرمایا اور وہ قریب ہے۔ (یعنی جنس) اگر وہ جواب واقع ماہیت اور بعض ان مشارکات کا جو اس کے ساتھ اس میں (اس جنس میں) شریک ہوں۔ بعینہ وہ جواب جو اس ماہیت اور تمام ان مشارکوں کا ہو جو اس میں شریک ہوں۔ جیسے الحیوان بہ نسبت الانسان کے (یعنی سوال دو ہیں، ماہیت کو کسی ایک شریک کیساتھ ملاکر سوال کریں تو جنس محمول ہو۔ اور اس ماہیت کو ایک شریک کے ساتھ دوسرے شرکاء کو بھی جمع کرلیں تو بھی جواب میں وہی جنس محمول ہو۔ جیسے الانسان ما ہو، تو جواب حیوان ہوگا۔ اور الانسان والفرس والغنم والبقر ما ہم، تو جواب میں وہی حیوان بولا جائے گا)

وبعید۔ اور جنس بعید ہے اگر جواب اس ماہیت کا اور بعض کا مشارکات جو اس میں شریک ہیں علاوہ ہو اس جواب کا جو ماہیت اور بعض دوسرے مشارکات کے سوال میں بولا جائے۔

ویکون ھنالک جوابان۔ اس موقع پر دو جواب ہوں گے اگر جنس بعید بہ یک مرتبہ ہے۔ جیسے جسم نامی بہ نسبت حیوان کے۔ اور جواب تین ہوں گے اگر جنس بعید ہو بہ دو مرتبہ ہے جیسے جسم مطلق۔ اور چار جوابات ہوں گے اگر وہ جنس بعید سہ مراتب ہے جیسے جوہر اور اسی پر دوسرے کو قیاس کریجئے۔

تشریح قولہ وھو قریب۔ شارح نے فرمایا چونکہ جنس کے مختلف مراتب ہیں۔ بعض عالی۔ بعض سافل اور متوسط اجناس ہیں۔ اس لئے جنس کی تعریف سے فارغ ہوکر ماتن نے اجناس کی ترتیب بیان فرمائی ہے۔ اور اس کی پوری تفصیل شارح نے ذکر فرمائی ہے۔

اقول القوم رتبوا الکلیات حتی یتھیا لھم التمثیل بھا تسھیلا علی المتعلم المبتدی فوضعوا الانسان ثم الحیوان ثم الجسم النامی ثم الجسم المطلق ثم الجوھر فالانسان نوع کما عرفت والحیوان جنس للانسان لانہ تمام الماھیۃ المشترکۃ بین الانسان والفرس وکذالک الجسم النامی جنس للانسان والنباتات لانہ کمال الجزء المشترک بین الانسان والنباتات حتی اذا سئل

عنهما بما هما كان الجواب الجسم النامی وکذلک الجسم المطلق جنس له لانه تمام الجزء المشترك بينه وبين الحجر مثلا وكذلك الجوهر جنس له لانه تمام الماهية المشترك بينه وبين العقل فقد ظهر انه يجوز ان يكون لماهية واحدة اجناس مختلفة بعضها فوق بعض۔

ترجمہ شارح نے فرمایا۔ میں کہتا ہوں کہ قوم (مناطقہ) نے کلیات کی ترتیب دی ہے۔ تاکہ ان کے ساتھ مثال دینا آسان ہو جائے مبتدی طالب علم پر آسانی کا خیال کرتے ہوئے۔
پس انہوں نے پہلے الانسان کو وضع کیا۔ پھر اس کے فوق میں الحیوان کو، پھر اس کے فوق میں جسم نامی کو الجسم المطلق کو، پھر الجوہر کو،
پس الانسان کی اصطلاح میں نوع ہے جیسا کہ تم پہچان چکے ہو۔ اور الحیوان جنس ہے انسان کے لئے (یعنی انسان کی جنس قریب ہے) اس لئے کہ وہ (یعنی حیوان) ماہیت ہے جو انسان اور فرس وغیرہ کے درمیان تمام مشترک ہے۔ اسی طرح الجسم النامی بھی جنس ہے۔ انسان اور نباتات کے لئے۔ اس لئے کہ وہ (جسم نامی) تمام جزء مشترک ہے۔ انسان اور نباتات کے درمیان۔
یہاں تک جب ان سے ماہما کے ذریعہ سوال کیا جائے۔ تو جسم نامی جواب ہوگا۔ (یعنی الانسان والنباتات ماہما کہا جائے تو جواب میں جسم نامی بولا جائیگا)
وکذلک الجسم المطلق۔ اسی طرح جسم مطلق اس کے لئے (انسان کے لئے) جنس ہے۔ اس لئے کہ وہ (یعنی جسم مطلق) تمام ماہیت مشترکہ ہے انسان اور حجر کے درمیان۔ اور اسی طرح جوہر بھی انسان کی جنس ہے۔ کیونکہ جوہر تمام ماہیت مشترکہ (انسان اور عقل کے درمیان)
فقد ظہر۔ ہماری اس تفصیل سے ظاہر ہوگیا کہ ماہیت واحدہ کے لئے جائز ہے کہ اجناس مختلفہ ہوں۔ اور ان اجناس میں سے بعض فوق ہو اور بعض تحت ہوں۔

تشریح قولہ قد ماہیوا۔ قواعد کلیہ کو اگر حسی مثالیں دے کر بیان کیا جاتا ہے تو وہ ہم طلبا کے ذہن نشیں ہو جاتا ہے۔ اور طالب علم اس قابل بن جاتا ہے کہ مثال دے کر قواعد کو سمجھا سکے اور سمجھ سکے۔
اس لئے مناطقہ نے بھی منطق کے جملہ قواعد کو حسی مثالیں دے کر بیان کیا ہے۔ یہی طریقہ نوع جنس کی ترتیب میں بھی اختیار کیا ہے تاکہ طلبا آسانی سے سمجھ سکیں۔
قولہ بعضہا فوق بعض۔ یہ بات تو آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے کہ ماہیت واحدہ کے اجناس متعدد اور مختلف ہوں اور مراتب میں بعض بعض سے فوق میں واقع ہو۔ مثلاً انسان کی جنس جسم نامی بھی ہے یہ بعید بہ یک مرتبہ ہے۔ اسی طرح جسم مطلق بدو مرتبہ ہے۔ آیا یہ کہ ایک ماہیت کی اجناس متعددہ ایک ہی

درجہ کی ہو سکتی ہے یا نہیں تو ماہیت واحدہ کے لئے ایک ہی مرتبہ کی متعدد اجناس نہیں ہو سکتی۔ مرتبہ کے تفاوت کے ساتھ ایک ہی ماہیت کی متعدد اجناس کا ہونا جائز ہے۔ مثلاً انسان کے لئے اجناس متعددہ ہیں۔ بعض اوپر اور بعض نیچے۔ جیسے انسان کی جنس قریب حیوان ہے۔ اس کے اوپر جسم نامی پھر جسم مطلق وغیرہ ہیں ایک مرتبہ واحدہ میں مختلف اجناس ہوں گی۔ تو شئی کا اپنی ذاتیات سے استغنار لازم آئے گا۔ اور یہ باطل ہے۔

واذا انتقش هذا على صحيفة الخاطر فنقول الجنس اما قريب او بعيد لانه ان كان جوابا عن الماهية وعن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس عين الجواب عنها وعن جميع مشاركاتها فيه فهو القريب كالحيوان فانه الجواب عن السوال عن الانسان والفرس وهو الجواب عنه وعن جميع الانواع المشاركة للانسان في الحيوانية وان كان جوابا عن الماهية وعن بعض مشاركاتها في ذلك الجنس غير الجواب عنها وعن البعض الآخر فهو البعيد كالجسم النامي فان النباتات والحيوانات تشارك الانسان فيه وهو الجواب عنه وعن المشاركات النباتية لا المشاركات الحيوانية بل الجواب عنه وعن المشاركات الحيوانية الحيوان۔

ترجمہ اور جب مذکورہ بات صحیفہ خاطر میں نقش ہو گئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ جنس یا قریب ہوگی۔ یا بعید ہوگی۔ اس لئے کہ اگر ماہیت اور بعض ان مشارکات سے جو اس جسم میں شریک ہیں بعینہٖ جواب اس ماہیت اور جمیع مشارکات سے جو اس میں شریک ہیں تو وہ جنس قریب ہے۔ جیسے حیوان۔ کیوں کہ حیوان جواب ہے انسان اور فرس کے سوال کا۔ اور یہی جواب انسان اور ان تمام انواع کا ہے۔ جو انسان کے ساتھ حیوان ہونے میں شریک ہیں۔ (مثلاً انسان کے ساتھ حیوان ہونے میں دوسرے مشارکات میں غنم، بقر، ابل، حمار، وغیرہ تو انسان کے ساتھ ان کو بھی سوال میں لایا جائے اور کہا جائے کہ الانسان والغنم والابل والحمار والبقر ماہم تو جواب میں وہی حیوان آئیگا)

وان کان الجواب عن الماهية۔ اور اگر جواب ماہیت اور بعض ان مشارکات کا جو اس ماہیت کے ساتھ اس جنس میں شریک ہیں۔ غیر ہو اس جواب کا جو اس ماہیت اور بعض مشارکات کا تھا۔ تو وہ جنس بعید ہے۔ جیسے جسم نامی کہ نباتات حیوانات انسان کے ساتھ اس میں شریک ہیں (یعنی جسم نامی) اور اس سے (یعنی انسان کے) اور مشارکات نباتیہ سے سوال کرنے میں وہ (یعنی جسم نامی) جواب میں بولا جائیگا۔ (مثلاً کہا جائے الانسان والنباتات ماہم تو جواب میں جسم نامی آئے گا۔)

لا المشاركات الحيوانية۔ نہ کہ مشارکات حیوانیہ کے (یعنی اگر انسان کو حیوان ہونے میں جو انواع

شریک ہیں۔ مثلاً غنم، بقر وغیرہ۔ اگر سوال کریں گے تو جواب میں جسم نامی نہ محمول ہوگا بلکہ حیوان جواب میں بولا جائیگا۔

بل الجواب عنه وعن المشاركات الحيوانية ۔ بلکہ انسان اور مشارکات حیوانیہ کے سوال کے جواب میں الحیوان ہوگا۔ (مثلاً سوال کریں الانسان والفرس والغنم والبقر ماہم تو جواب میں الحیوان بولا جائیگا)

تشریح قولہ لانه ان كان الجواب ۔ یہ جنس قریب کی تعریف ہے جو کلی ماہیت اور بعض مشارکات سے سوال کرنے کے جواب میں محمول ہو وہی اس کلی ماہیت اور دیگر جمیع مشارکات کے جواب میں بولی جائے تو اسے جنس قریب کہتے ہیں جیسے حیوان جنس قریب ہے۔ کیوں کہ جب ماہیت انسان کو فرس کے ساتھ ملاکر سوال کریں تو حیوان جواب میں محمول ہوگا۔ نیز اگر انسان کو دیگر جمیع مشارکات سے ملاکر سوال کریں اور کہیں الانسان والفرس والغنم والبقر ماہم تو بھی جواب میں حیوان ہی بولا جائیگا اس لئے کہ ماہو۔ ماہی اور ماہما۔ ماہن، ماہم وغیرہ سے پوری ماہیت مشترکہ کا سوال کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اور ان سب کی ماہیت مشترکہ حیوان ہے۔ مگر یہ اس وقت ہے جب ماہیت کے افراد کثیر ہوں۔ اور اگر کسی ماہیت کا ایک ہی شریک ہے۔ تو جنس قریب ہونے کے لئے ایک ہی کے ساتھ شرکت کافی ہے

قولہ عن جميع مشاركاتها ۔ اس جگہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ جنس قریب کی یہ تعریف جنس بعید پر بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ یہ جسم نامی جو انسان کی بعید جنس ہے۔ انسان اور نباتات کے جواب میں بھی بولی جاتی ہے۔ اور انسان اور اس کے تمام مشارکات فرس، غنم، بقر نباتات کے جواب میں بھی محمول ہوتی ہے۔

الجواب۔ جمیع مشارکات سے ہر ہر فرد مراد ہے۔ نہ کہ مجموعہ مشارکات یعنی جمیع مشارکات میں سے ہر ہر فرد کو لے کر سوال کریں تو وہی ماہیت جواب میں بولی جائے۔ جو ایک شریک کے جواب میں بولی گئی ہے۔ اور جسم نامی ویسی کلی نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب انسان کو نباتات کے ساتھ ملاکر سوال کریں تو جسم نامی جواب میں محمول ہوگی۔ اور اگر انسان کو فرس غنم کے ساتھ ملاکر سوال کریں تو جواب میں جسم نامی نہ محمول ہوگی بلکہ حیوان مقول ہوگا۔ لہذا جسم نامی پر جنس قریب کی تعریف صادق نہیں آتی۔

ويكون هناك جوابات ان كان الجنس بعيدا بمرتبة واحدة كالجسم النامي النسبة الى الانسان فان الحيوان جواب وهو جواب آخر وثلثة اجوبة ان كان بعيدا بمرتبتين كالجسم المطلق بالقياس اليه فان الحيوان والجسم النامي جوابان وهو جواب ثالث او اربع اجوبة ان كان بعيدا بثلث مراتب كالجوهر فان الحيوان والجسم النامي والجسم اجوبة ثلثة وهو جواب اربع وعلى هذا القياس فكلما زيد البعد يزيد عليه عدد الاجوبة ويكون عدد الاجوبة

زائداً على عدد مراتب البعد بواحد لان الجنس القريب جواب ولكل مرتبة من مراتب البعد جواب آخر۔

ترجمہ اور یہاں دو جواب ہوں گے اگر جنس بمرتبہ واحدہ بعید ہو۔ جیسے جسم نامی بہ نسبت انسان کے۔ کیوں کہ الحیوان ایک جواب ہے۔ اور وہ (جسم نامی) دوسرا جواب ہے۔

وثلثة اجوبة۔ اور تین جوابات ہوں گے۔ اگر جنس بعید دو مرتبہ میں ہوگی جیسے جسم مطلق نسبت کرتے ہوئے اس کی طرف (یعنی انسان کی طرف) اس لئے کہ حیوان اور جنس نامی دو جواب ہوئے اور جسم مطلق تیسرا جواب ہے۔

واربع اجوبة ان کان بعیدا۔ اور جواب چار ہوں گے اگر جنس بعید بمراتب ثلاثہ ہے جیسے جوہر کیونکہ الحیوان، الجسم النامی، اور الجسم المطلق تین جوابات ہوئے۔ اور یہ جوہر چوتھا جواب اور اس قیاس پر آگے بڑھتے جاؤ۔

فکلما یزید۔ پس جس قدر بعد بڑھتا جائے گا اس پر جواب کا عدد زائد ہوتا رہے گا۔ اور جوابات کا عدد زائد ہوگا بعد کی تعداد کے مراتب پر ایک درجہ، کیوں کہ ایک جواب تو جنس قریب کا ہے۔ اور بعد کے مراتب میں سے ہر مرتبہ کے لئے اس کے مقابل ایک دوسرا جواب ہے۔ (لہٰذا جنس قریب والا ایک بعد اس پر ہر مرتبہ میں زائد رہے گا۔)

تشریح قولہ ویکون هناك جوابات۔ اگر عبارت اس طرح ہوتی تو زیادہ بہتر ہوتا۔ کیوں کہ مقصد مراتب بعد کو پہچاننا ہے۔ جواب کی تعداد کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ یکون بعدا بمرتبة ان کان هناك جوابات۔ اگر ماہیت کے تمام ان افراد کو جو جنس میں شریک ہیں۔ ان میں سے ہر ہر فرد کو لے کر سوال کریں تو جواب اگر سب کا ایک ہی ہو تو اس کو جنس قریب کہتے ہیں۔ جیسے انسان اور اس کے وہ مشارکات جو حیوان ہونے میں انسان کے ساتھ شریک ہیں۔ مثلاً بقر، غنم، فرس وغیرہ ہر ایک سے سوال کے جواب میں حیوان ہی بولا جائے گا۔ اور اگر نباتات کو لے کر سوال کریں گے تو جواب میں جسم نامی محمول ہوگا۔ حیوان نہ بولا جائیگا۔ جواب بدل جائیگا۔ اس لئے اس کو جنس بعید کہیں گے۔ پس جسم نامی انسان کی جنس بعید ہے۔

اب جنس بعید بہ یک مرتبہ و بدو مرتبہ و بسہ مرتبہ بعید ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ماہیت اور جنس بعید کے درمیان ایک جنس کا واسطہ ہو۔ جیسے انسان اور جسم نامی کے درمیان حیوان کا واسطہ ہے۔ اس لئے جسم نامی بعید بہ یک مرتبہ ہے۔

اسی طرح بعید بدو مرتبہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ماہیت اور اس کے درمیان دو واسطے ہوں تو

بعید بدو مرتبہ ہوگی جیسے انسان اور جسم مطلق کے درمیان حیوان اور جسم نامی دو واسطے ہیں۔
اور اگر درمیان میں تین جنسوں کا واسطہ ہو تو بعید لبسہ مراتب ہوگی۔ جیسے انسان اور جوہر کے درمیان حیوان جسم نامی جسم مطلق تین واسطے ہیں۔ اس لئے جوہر بعید لبسہ مرتبہ ہے۔
خلاصہ یہ ہے کہ بعد کے مرتبے معلوم کرنے کے لئے ماہیت اور بعض مشارکات کے جواب کی تعداد دیکھی جائے گی۔ اگر جواب دو ہوں گے تو جنس بہ یک مرتبہ بعید ہوگی۔ اور اگر جواب تین ہوں گے تو جنس بعید بہ دو مرتبہ ہوگی۔

قال وان لم یکن تمام المشترك بینها وبین نوع أخر فلابد اما ان لایکون مشترکا بین الماهیة وبین نوع أخر اصلا کالناطق بالنسبة الی الانسان او یکون بعضا من تمام المشترك مساویا له کالحساس والالکان مشترکا بین الماهیة وبین نوع أخر ولایجوز ان یکون تمام المشترك بالنسبة الی ذلك النوع لان المقدر خلافه بل بعضه ولایتسلسل بل ینتهی الی مایساویه فیکون فصل جنس وکیف ماکان یمیز الماهیة عن مشارکها فی جنس او فی وجود فکان فصلا۔

ترجمہ اور اگر وہ تمام مشترک نہ ہو اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان۔ پس ضروری ہے کہ یا وہ مشترک ہی نہ ہوگی ماہیت اور نوع کے آخر کے درمیان بالکل جیسے ناطق نسبت کرتے ہوئے۔ انسان کی طرف یا تمام مشترک کا بعض اس کے مساوی ہوگا جیسے حساس۔
والالکان مشترکا۔ ورنہ البتہ وہ مشترک ہوگا۔ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان اور جائز نہیں ہے کہ وہ تمام مشترک ہو نسبت کرتے ہوئے اس نوع کی طرف، کیوں کہ اس کے خلاف کو فرض کیا گیا ہے۔ بلکہ اس کا بعض ہوگی۔ اور تسلسل نہ ہوگا۔ بلکہ مایساوی پر سلسلہ منتہی ہو جائے گا۔
وکیف ماکان۔ اور صورت جو ن سی بھی ہو۔ وہ ماہیت کو اس جنس میں جو شریک ہیں ان سے تمیز دے گا۔ یا وجود میں شریک ہیں پس وہ فصل ہوگا۔

تشریح قولہ وان لم یکن الخ۔ وہ کلی جو اپنے ماتحت افراد کی جزء ہو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں اول یہ کہ وہ جزء تمام مشترک ہو۔ دوسرا یہ کہ وہ تمام مشترک نہ ہو۔ مذکورہ عبارت میں ماتن نے دوسرے احتمال کو ذکر کیا ہے۔ اور اس کی پوری شرح شارح اقول سے کرتے ہیں۔

اقول هذا بیان للشق الثانی من الترديد وهو ان جزء الماهية ان لم یکن تمام الجزء المشترك

بینہما وبین نوع اٰخر یکون فصلاً ذلك لان احد الامرین لازم علی ذلك التقدیر وھو ان ذلك الجزء اما ان لایکون مشترکا اصلاً بین الماھیۃ ونوع اٰخر او یکون بعضا من تمام المشترك مساویا لہ وایاما کان یکون فصلاً اما لزوم احد الامرین فلان الجزء ان لم یکن تمام المشترك فاما ان لایکون مشترکاً اصلاً کالناطق وھوالامر الاول او یکون مشترکاً ولایکون تمام المشترك بل بعضہ فذلك البعض اما ان یکون مباینا لتمام المشترك او اخص منہ او اعم منہ او مساویا لہ ولاجائز ان یکون مباینا لہ لان الکلام فی الاجزاء المحمولۃ ومن المحال ان یکون المحمول علی الشیٔ مباینا لہ ولا اخص لوجود الاعم بدون الاخص فیلزم وجود الکل بدون الجزء وانہ محال۔

ترجمہ میں کہتا ہوں کہ یہ تردید کی دوسری شق (دوسری صورت) کا بیان ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جزء ماہیت اگر تمام جزء مشترک نہ ہو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تو وہ فصل ہے۔ اور یہ اس لئے کہ دو امور میں سے ایک لازم (ضروری) ہے۔ اس تقدیر پر اور وہ یہ ہے کہ بیشک یہ جزء یا بالکل مشترک نہ ہوگا۔ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان۔ یا تمام مشترک کا بعض ہوگا۔ اور اس کا مساوی ہوگا تو بھی صورت ہو وہ فصل ہے۔

اما لزوم احد الامرین۔ بہرحال دو امور میں سے کسی ایک کا لازم ہونا تو اس لئے کہ جزء اگر تمام مشترک نہ ہو تو یا تو وہ جزء بالکل مشترک ہی نہ ہوگا۔ تو وہ نوع ہے۔ اور یہ امر اول ہے یا وہ جزء مشترک ہوگا۔ مگر تمام مشترک نہ ہوگا۔ بلکہ بعض مشترک ہوگا۔ پس یہ بعض یا تمام مشترک کا مبائن ہوگا یا اس سے اخص ہوگا۔ یا اس سے اعم ہوگا۔ یا اس کے مساوی ہوگا۔

لاجائز ان یکون مباینا۔ اور جائز نہیں ہے کہ وہ جزء تمام مشترک کا مبائن ہو اس لئے کہ کلام اجزاء محمول میں ہے۔ (ایک مبائن دوسرے مبائن پر محمول نہیں ہوتا۔ اور جب محمول ہوگا تو مبائن ہونا جائز نہیں ہے) اور محال ہے کہ محمول علی الشیٔ اس شئی کا مبائن ہو۔

والاخص۔ اور وہ جزء تمام مشترک سے بھی اخص نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ عام بغیر اخص کے پایا جاتا ہے (تو اس صورت میں) کل کا وجود بغیر جزء کے لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

تشریح عن التردید۔ ماتن کی عبارت یہ ہے فان کان تمام الجزء المشترك بینہا وبین نوع اٰخر۔ وان لم تکن تمام المشترك بینہا وبین نوع اٰخر۔ جس پر ماتن نے اس جزء مشترک کی چند صورتیں اجمالاً بیان کی ہیں۔ شارح اس کو تردید سے تعبیر کرتے ہیں۔

تردید۔ کسی دعوے کو اما اور او سے بیان کرنا تردید کہلاتا ہے۔ گویا فلاں چیز یا یہ ہوگی اور یا یہ ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ اس کے علاوہ تیسری صورت نہیں نکل سکتی ہے۔ گویا تردید میں ایک قسم کا حصر

بیان کیا جاتا ہے۔
اب ماتن کی تردید کا حاصل سمجھ لیجئے۔ حاصل تردید کا یہ ہے کہ وہ جزء یا ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہوگا۔ یا تمام مشترک نہ ہوگا۔ یا پھر تردید سے مراد وہ تردید ہے جسکو شارح نے بیان کیا ہے۔ یعنی شارح نے جزء ماہیت کے منحصر فی الجنس والفصل ہونے کی دلیل میں ذکر کی ہے۔ یعنی کہا ہے۔ لانہ اما ان یکون تمام اجزاء المشترك بین الماهية وبین نوع اٰخر اولا یکون۔
اور شارح کا قول وھو ان الجزء الماهية۔ میں ہو کا مرجع بیان ہے نہ کہ شق ثانی اور عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ وھو ای البیان ان جزء الماهية ان لم یکن تمام الجزء المشترك الخ یعنی جزء ماہیت اگر تمام جزء مشترک نہیں ہے۔ تو وہ جنس ہے۔ جس کا بیان سابق میں گذر چکا ہے اور اگر تمام جزء مشترک نہ ہو تو وہ فصل ہے۔ اسی کو یہاں بیان کرتے ہیں۔
قولہ مساویا لہ۔ اعتراض:۔ وہ جزء جو تمام مشترک نہ ہو وہ فصل ہے۔ یہ دعویٰ موقوف نہیں ہے۔ کہ جو چیز تمام مشترک کا بعض ہو وہ تمام مشترک کے مساوی بھی ہو اس لئے کہ وہ اس اخص بھی ہو۔ تب بھی اس کو تمیز دے گا۔ تو مساوات کی قید لگانے کی کیا ضرورت ہے۔
جواب۔ فصل تو وہی جزء ہے جو غیر مشترک ہو اور ماہیت کے تمام افراد کے لئے ممیز ہو اگر ممیز تمام مشترک سے اخص ہوگا۔ تو جمیع افراد کے لئے ممیز ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ بلکہ اخص ہونے کی صورت میں بعض افراد کو تمیز دے گا۔ اور بعض کو نہ دے گا۔ اس لئے مساوات کی قید ضروری ہے
قولہ بل بعضہ۔ اگر ماہیت کا جزء مشترک ہے مگر تمام مشترک نہ ہو تو ظاہر ہے کہ وہ تمام مشترک بعض ہی ہوگا۔ اس پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں۔ غالباً شارح نے اس دعوے پر دلیل ذکر نہیں کیا صرف مساوی ہونے کی ضرورت پر دلیل کا ذکر کیا ہے۔
قولہ اما ان یکون مباینا۔ ماہیت کا جزء تمام مشترک کا بعض ہو۔ تو اس کی چار صورتیں عقلاً نکلتی ہیں ۱ وہ جزء ماہیت تمام مشترک کا مبائن ہو۔ ۲ تمام مشترک سے اخص ہو۔ ۳ تمام مشترک سے اعم ہو۔ ۴ تمام مشترک سے مساوی ہو۔ ان چاروں صورتوں میں سے جزء ماہیت صرف مساوی ہونے کی صورت میں تمیز دے گا۔ باقی صورتوں میں تمیز نہیں دے سکتا۔
قولہ او اعم منہ۔ یہ تردید حاصر نہیں ہے۔ اس لئے کہ ابھی ایک صورت عام من وجہ کی باقی رہ گئی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اعم مطلق میں اعم من وجہ داخل ہے۔ اس لئے جب اعم مطلق کی نفی ہوگئی تو اعم من وجہ کی نفی ہوگئی۔ کیوں کہ دونوں امتیاز کا فائدہ نہیں دیتے۔
قولہ لان الکلام۔ بعض مشترک کا تمام مشترک کے مبائن ہونا باطل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہاں کلام ان اجزاء میں ہو رہا ہے۔ جو ایک دوسرے پر محمول ہوتے ہیں یعنی تمام مشترک اور بعض مشترک

دونوں ماہیت پر محمول ہوتے ہیں۔ اور جب ماہیت پر محمول ہوں گے۔ تو دونوں آپس میں بھی محمول ہوں گے جیسے حیوان اور ناطق اجزاء محمولہ ہیں۔ جو کل پر یعنی انسان پر محمول ہوتے ہیں کہا جاتا ہے الحیوان ناطق۔ اور جب بعض مشترک تمام مشترک پر محمول ہو گیا۔ تو مبائن ہونا باطل ہو گیا۔ اس لئے ایک مبائن اپنے مبائن پر محمول نہیں ہوا کرتا۔ اس لئے پہلا دعویٰ یعنی بعض مشترک کا تمام مشترک کے مبائن ہونا باطل ہو گیا۔

قولہ ولا اخص منہ۔ اسی طرح بعض مشترک تمام سے اخص ہو یہ بھی باطل ہے۔ اس لئے عام بغیر خاص کے پایا جاسکتا ہے۔ جیسے حیوان عام اور انسان خاص ہے۔ فرس میں حیوان پایا جاتا ہے۔ مگر انسان نہیں پایا جاتا۔ اس لئے اگر بعض مشترک کو تمام مشترک سے اخص مانتے ہیں تو اخص کا وجود بغیر عام کے وجود کے لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے۔

ولا اعم لان بعض تمام المشترك بين الماهية ونوع اٰخر لوكان اعم من تمام المشترك لكان موجودًا فى نوع اٰخر بدون تمام المشترك تحقيقا لمعنى العموم فيكون مشتركا بين الماهية وذلك النوع الذى هو بازاء تمام المشترك لوجوده فيهما فاما ان يكون تمام المشترك بينهما وهو محال لان المقدر ان الجزء ليس تمام المشترك بين الماهية ونوع ما من الانواع واما ان لايكون تمام المشترك بل بعضا منه فتكون للماهية تمام المشترك احدهما تمام المشترك بين الماهية وبين النوع الذى هو بازائها والثانى تمام المشترك بينها وبين النوع الثانى الذى هو بازاء تمام المشترك الاول وح لوكان بعض تمام المشترك بين الماهية والنوع الثانى اعم منه لكان موجودًا فى نوع اٰخر بدون تمام المشترك الثانى فيكون مشتركا بين الماهية وذلك النوع الثالث الذى هو بازاء تمام المشترك الثانى فليس تمام المشترك بينهما بل بعضه فيحصل تمام المشترك الثالث وهلم جرا فاما ان يوجد تمام المشتركات الى غير النهاية او ينتهى الى بعض تمام المشترك مساو له والاول محال والا لتركيب الماهية من اجزاء غير متناهية

ترجمہ اور نہ وہ جزء مشترک اعم ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ بعض تمام مشترک ماہیت اور نوع آخر کے درمیان اگر تمام مشترک سے اعم ہو تو وہ نوع آخر میں تمام مشترک کے بغیر موجود ہوگا۔ عموم کے معنی کو ثابت کرنے کے لئے۔ پس وہ (جزء مشترک) مشترک ہوگا ماہیت کے درمیان اور اس نوع کے درمیان جو تمام مشترک کے مقابل ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں میں پایا جاتا ہے۔

فاما ان یکون تمام المشترك بینهما. پس وہ یا تو دونوں کے درمیان تمام مشترک ہوگا تو یہ محال ہے۔ اس لئے کہ مفروض یہ ہے کہ جزء تمام مشترک نہیں ہے ماہیت اور نوع آخر کے درمیان انواع میں سے۔

واما ان لایکون تمام المشترك ۔ اور یا وہ تمام مشترک نہیں ہوگا ۔ بلکہ اس کا بعض ہوگا۔

فیکون للماهیة ۔ پس ماہیت کے لئے دو تمام مشترک ہو جائیں گے ۔ ایک ان میں سے ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوگا اور یہ نوع وہ نوع ہے جو اس کے مقابل ہے ۔ اور دوسرا ان میں سے تمام مشترک ہے اس کے (ماہیت کے) درمیان اور نوع ثانی کے درمیان ۔ اور نوع ثانی وہ ہے ۔ جو اول تمام مشترک کے مقابل ہے۔

ح لو کان بعض تمام المشترك ۔ اور اس وقت اگر تمام مشترک کا بعض ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان تمام مشترک سے اعم ہو تو البتہ وہ نوع آخر میں بھی پایا جائے گا ۔ تمام مشترک ثانی کے بغیر پس مشترک ہو جائیگا ماہیت اور نوع ثالث کے درمیان، وہ نوع ثالث جو تمام مشترک کے مقابل ہے حالانکہ وہ دونوں کے درمیان تمام مشترک نہیں ہے ۔ بلکہ اس کا بعض ہے تو یہاں ایک تیسرا تمام مشترک حاصل ہو گیا۔

وهلم جرا ۔ اور اسی طرح تمام مشترک رابع و خامس وغیرہ نکلتے چلے جائیں ۔ پس یا تمام مشترک بغیر نہایہ تک لازم آئیں گے ۔ یا بعض تمام مشترک مساوی پر منتہی ہو جائیگا ۔ اور پہلی صورت محال ہے ورنہ ایک ماہیت البتہ اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب ہو جائے گی۔

تشریح قولہ ولا اعم ۔ یہاں سے تیسرے احتمال کو شارح نے باطل کیا ہے کہ بعض تمام مشترک تمام مشترک سے اعم نہیں ہو سکتا ۔ کیوں کہ اگر بعض مشترک تمام مشترک سے عام ہو تو اس قاعدے کے مطابق کہ عام بغیر خاص کے پایا جا سکتا ہے ۔ اس لئے بعض مشترک موجود ہوگا نوع آخر میں ۔ اور تمام مشترک وہاں یعنی نوع آخر میں موجود نہ ہوگا ۔ اور بعض مشترک ماہیت اور اس نوع کے درمیان مشترک ہوگا ۔ جو اول تمام مشترک کے مقابل ہے۔

اب اس کی دو صورتیں ہیں ۔ اوّل یا بعض ان دونوں میں تمام مشترک ہوگا ۔ یا تمام مشترک کا بعض ہوگا اول چونکہ خلاف مفروض ہے یعنی تمام مشترک ہونا باطل ہے ۔ اس لئے ثابت ہو گیا کہ وہ تمام مشترک کا بعض ہوگا ۔ لہذا نتیجہ نکلا کہ ماہیت کے دو تمام مشترک ہیں ۔ اور وہ ان دونوں کا بعض ہے ۔ اب اس بعض تمام مشترک کے لئے پھر سوال پیدا ہوگا کہ یہ تمام مشترک کے مساوی ہے ۔ یا اس سے عام ہے ۔ اگر مساوی ہے تو ہمارا دعویٰ ثابت ہے ۔ اور اگر عام ہے تو دوسرے تمام مشترک کے بغیر نوع آخر میں پایا جائیگا۔

اب یہ بالکل واضح ہے کہ ماہیت اور دوسری نوع کے درمیان تمام مشترک نہیں ہو سکتا ۔ ورنہ خلاف مفروض لازم آئے گا ۔ لہذا وہ لامحالہ تمام مشترک کا بعض ہوگا ۔ اس طرح تمام مشترک تین ہو گئے

اسی طرح سلسلہ جاری رہے گا۔ تو غیر متناہی سلسلہ لازم آئیگا۔ جو کہ محال ہے۔ اس لئے ثابت ہوا کہ بعض تمام مشترک کا تمام مشترک سے اعم ہونا باطل ہے۔

قولہ لکان موجودا فی نوع اخر۔ بعض مشترک اگر تمام مشترک سے عام ہوگا تو ماہیت میں بھی پایا جائیگا اور دوسری نوع میں بھی پایا جائیگا۔ مگر اس پر اعتراض یہ ہے کہ نوع آخر میں موجود ہونے سے مراد اگر یہ ہے کہ یہ جزء نوع آخر پر محمول ہوتا ہے۔ تو یہ تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کا اعم ہونا اس پر موقوف نہیں ہے۔ بلکہ اس کا نوع آخر پر صادق آجانا کافی ہے۔ خواہ عرض ہونے کی شکل میں ہو۔ اور اگر عام ہونے سے مراد یہ ہے کہ یہ نوع آخر پر بھی صادق آتا ہے۔ تو یہ تسلیم ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جزء اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بعض مشترک ہے۔ لہذا یہاں بعض تمام مشترک دوسرے درجے میں لازم نہیں آیا۔ غیر متناہی تمام مشترک لازم آنا تو دور کی بات ہے۔ اس اعتراض کا رد ہم کو نہیں ملا۔

قولہ فاما ان یوجد تمام المشترک الی غیر النہایۃ۔ پس یا تمام مشترک لاالی النہایہ لازم آئیں گے یا بعض تمام مشترک مساوی پر منتہی ہو جائیگا۔

یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ عقل جب تک اجزاء عقلیہ کا اعتبار نہ کرے تب تک اجزاء عقلیہ کا وجود نہیں ہوگا۔ اور چونکہ عقل کو غیر متناہی اعتبار پر قدرت نہیں ہے۔ اس لئے عقل کا اعتبار کسی نہ کسی حد تک منتہی ہو جائے گا۔ اور جب یہ قاعدہ مسلم ہے۔ تو اب یہ ممکن ہے کہ تمام مشترک غیر متناہیہ موجود نہ ہوں۔ اور نہ ایسے تمام مشترک کی طرف انتہاء موجود ہو۔ جس کے یہ بعض مساوی ہے بلکہ عقل کا اعتبار ختم ہو جائے گا۔

جواب:۔ تمام مشترک کا غیر متناہی تعداد میں موجود ہونے سے مراد یہ ہے کہ سلسلہ کسی ایسی حد پر نہ رک جائے۔ جس کے بعد عقل کے لئے دوسرے تمام مشترک کا اعتبار کرنا ناممکن ہو۔

فقولہ ولایتسلسل لیس علی ماینبغی لان التس هو ترتیب امور غیر متناهیة ولم یلزم من الدلیل ترتیب اجزاء الماهیة وانما یلزم ذلک لوکان تمام المشترک الثانی جزءمن تمام المشترک الاول وهو غیر لازم ولعله اراد بالتس وجود امور غیر متناهیة فی الماهیة لکنه خلاف المتعارف واذا ابطلت الاقسام الثلثة تعین ان تکون بعض تمام المشترک مساویا له وهو الامر الثانی واما ان الجزء فصل علی تقدیر کل واحد من الامرین فلانه ان لم یکن مشترکا اصلا یکون مختصا بها فیکون ممیزا الماهیة عن غیرها وان کان بعض تمام المشترک مساویا له فیکون فصلا لتمام المشترک لاختصاصه به وتمام المشترک جنس فیکون فصل جنس فیکون فصلا للماهیة لانها ممیز الجنس عن جمیع اغیاره وجمیع اغیار الجنس بعض اغیار الماهیة

فیکون ممیز اللماهیۃ عن بعض اغیارہا و لا نعنی بالفصل الا ممیز الماہیۃ فی الجملۃ و الی ہذا اشار بقولہ وکیف ما کان ای سواء ولم یکن الجزء مشترکا اصلا او یکون بعضا من تمام المشترک مساویا لہ فہو یمیز الماہیۃ عن مشارکہا فی جنس لہا او وجود فیکون فصلا۔

ترجمہ پس ماتن کا قول ولا یتسلسل مناسب مقام پر نہیں ہے۔ اس لئے کہ تسلسل امور غیر متناہیہ کے ترتب کا نام ہے۔ اور دلیل سے ماہیت کے اجزار کا ترتب لازم نہیں آتا۔ اور بیشک ترتب لازم آتا اگر تمام مشترک ثانی جزئی پر واقع ہوتا تمام مشترک اول کا اور وہ لازم نہیں آتا۔

ولعلہ اراد۔ اور شاید ماتن نے تسلسل سے ماہیت میں امور غیر متناہیہ کا وجود مراد لیا ہے۔ مگر یہ عرف کے خلاف ہے۔ اور جب تینوں اقسام باطل ہوگئیں تو متعین ہوگیا کہ تمام مشترک کا بعض تمام مشترک کے مساوی ہے۔ اور یہ امر ثانی ہے۔

واما ان الجزء فصل۔ اور بہر حال یہ دعوی کہ وہ جزر فصل ہے۔ دونوں امور میں سے ہر ایک صورت میں۔ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ جزر" بلا مشترک نہ ہوگا۔ تو اس کے ساتھ مختص ہوگا۔ تو پس وہ اس ماہیت کو اس کے غیر سے تمیز دینے والا ہے۔ اور اگر تمام مشترک کا بعض تمام مشترک کے مساوی ہو تو وہ تمام مشترک کے لئے فصل ہوگا۔ اس کے ساتھ اس کے خاص ہونے کی وجہ سے۔ (یعنی بعض تمام مشترک تمام مشترک کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ سے غیر سے اس کو تمیز دے گا۔ اور اس کے لئے فصل ہوجائیگا۔

وتمام المشترک۔ اور تمام مشترک اس کی جنس ہوگا پس وہ جنس کی فصل واقع ہوگا۔ اور ماہیت کے لئے فصل، کیوں کہ جب اس نے جنس کو تمام اغیار سے فصل دیدیا۔ اور جنس کے جمیع اغیار ماہیت کے بعض اغیار ہیں۔ پس ہوجائیگا وہ تمیز دینے والا ماہیت کو اس کے بعض اغیار سے۔

ولا نعنی بالفصل۔ اور ہم فصل سے مراد نہیں لئے مگر غیر ماہیت فی الجملہ (یعنی جو ماہیت کو فی الجملہ تمیز دینے والا ہو) اور اسی کی جانب ماتن نے اشارہ کیا ہے۔ اپنے قول وکیف ماکان سے یعنی برابر ہے۔ کہ وہ جزر بالکل مشترک نہ ہو یا وہ تمام مشترک کا بعض ہو یا اس کے مساوی ہو پس وہ جزر ماہیت کو تمیز دیتا ہے۔ ماہیت کے مشارکات سے اس کی جنس میں یا اس کے وجود میں پس وہ فصل ہوگا۔

تشریح قولہ لیس علی ماینبغی۔ شارح نے اس جگہ ماتن پر رد کیا ہے۔ کہ اس جگہ لا یتسلسل کہنا بے محل ہے۔ اس وجہ سے کہ تسلسل امور غیر متناہیہ کے مرتب ہونے کو کہتے ہیں۔ جب کہ دلیل سے اجزار ماہیت کا ترتب لازم نہیں آتا۔ امور غیر متناہیہ کا ترتب اس صورت میں لازم آسکتا تھا۔ جب غیر متناہی تمام مشترک میں سے ہر ایک دوسرے کا جزر ہوتا۔ حالانکہ دلیل سے لازم آتا ہے کہ تمام مشترک انتہار نہیں یعنی غیر متناہی نہ یہ کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا جزر واقع ہو

قولہ دلعلہ۔ پھر شارح نے ماتن کے قول کی تاویل فرمائی۔ اور کہا ممکن ہے کہ ماتن نے تسلسل بول کر امور غیر متناہیہ مراد لیا ہو۔ ترتب امور غیر متناہیہ مراد نہ لیا ہو۔ اب لا یتسلسل کہنا درست ہو جائے گا۔ مگر متعارف نہیں ہے۔ یعنی عرف کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ تسلسل کے معنی متعارف امور غیر متناہیہ کا ترتب ہے

قولہ واذا ابطلت۔ جب مشترک کے تینوں احتمال باطل ہو گئے (یعنی اخص ہونا، اعم ہونا، اور مبائن ہونا۔) تو اب چوتھا احتمال یعنی لبعض تمام مشترک، تمام مشترک کا مساوی ہو۔

قولہ داماان الجزء فصل۔ یہاں سے جزء مشترک کا فصل ہونا ثابت کیا ہے۔ یعنی اگر ماہیت کا جزء تمام مشترک نہ ہو یا لبعض ہو تمام مشترک کا اور مساوی ہو۔

پہلی صورت میں اس وجہ سے کہ جب وہ جزء مشترک نہ ہوگا۔ تو صرف ماہیت ہی کے ساتھ مختص ہوگا۔ تو ماہیتوں سے اس کو ممتاز کر دیگا۔ اور اسی جزء کو فصل کہتے ہیں جو تمیز دینے والا ہو۔

اور دوسری صورت میں وہ جزء اس لئے فصل کرے گا کہ جب وہ لبعض مشترک ہے۔ اور تمام مشترک کا مساوی ہے تو وہ تمام مشترک کے لئے فصل ہوگا۔ اور تمام مشترک ماہیت کے لئے جنس ہے۔ تو وہ جزء ماہیت کی جنس کے لئے فصل ثابت ہوا۔ جنس ماہیت کی فصل ماہیت کی فصل ہوا کرتی ہے۔ اس لئے کہ جب وہ جنس کے جزء کو جمیع ماسوا سے تمیز دے گا۔ تو ماہیت کو بھی لبعض ماسوا سے تمیز دیدے گا۔ کیوں کہ جنس ماعدا، ماہیت کے لبعض ماعدا ہوتے ہیں۔ اور ماہیت کی وہ فصل ہوتی ہے۔ جوفی الجملہ ماہیت کو ماسوا سے تمیز دیگا۔ خواہ تمام ماعدا سے یا لبعض ماعدا سے تمیز دے۔

قولہ دجمیع اغیار الجنس۔ یعنی جو جنس کے جمیع اغیار ہیں وہ ماہیت کے لبعض ماعدا ہیں۔ اس لئے کہ جنس اغیار وہ ہوتے ہیں۔ جن پر جنس کی نقیض صادق آئے۔ اسی طرح ماہیت کے اغیار وہ ہیں جن پر ماہیت کی نقیض صادق آئے۔ نیز جنس عام اور ماہیت اس کے مقابل میں اخص ہوتی ہے۔ اس لئے جنس کی نقیض خاص ہوگی اور ماہیت کی نقیض عام ہوگی۔ لہذا ماہیت کی نقیض کے افراد جنس کی نقیض کے افراد سے نسبتہً زائد ہوں گے۔ اور نقیض کے افراد اغیار ہیں تو جنس کے اغیار ماہیت کے بھی اغیار ہیں۔ اور اس کے علاوہ بھی ہیں تو جنس کے اغیار ماہیت کے لبعض اغیار ہوں گے۔

قولہ سواء۔ یہ کیف ماکان کی تفسیر ہے جو شرط و جزاء کے درمیان واقع ہے۔ اس لئے کہ کیف ماکان شرط اور فہو غیر الماہیۃ اس کی جزاء ہے۔

واما قال فی جنس او وجود لان اللازم من الدلیل لیس الا ان الجزء اذا لم یکن تمام المشترک یکون ممیزا لها فی الجملة وهو الفصل واما انه یکون ممیزا عن المشارکات الجنسیة حتی اذا کان للماهیة فصل وجب ان یکون لها جنس فلا یلزم من الدلیل فالماهیة ان کان لها جنس

كان فصلها مميزا لها عن المشاركات الجنسية وان لم يكن لها جنس فلا اقل من ان يكون لها مشاركات في الوجود والشيئية وح يكون فصلها مميزا لها منها ويمكن اختصار الدليل بحذف النسب الاربع بان يقال بعض تمام المشترك ان لم يكن مشتركا بين تمام المشترك وبين نوع أخر فيكون مختصا بتمام المشترك فيكون بعضا له فيكون فصلا للماهية وان كان مشتركا بين الماهية وذلك النوع فلم يكن تمام المشترك بينهما فيكون بعضا من تمام المشترك بين الماهية والنوع الثاني وهكذا لايقال حصر جزء الماهية في الجنس والفصل بط لان الجوهر الناطق والجوهر الحساس مثلاجزء ماهية الانسان مع انه ليس بجنس ولافصل لانا نقول الكلام في الاجزاء المفردة لافي مطلق الاجزاء وهذا ما وعدنا في صدر البحث۔

ترجمہ: اور ماتن نے فرمایا فی جنس او وجود۔ اس لئے کہ دلیل سے لازم نہیں آتا مگر یہ کہ جزء جب تمام مشترک نہ ہو تو وہ فی الجملہ ممیز ہوگا۔ اور یہی فصل ہے۔

واما انه يكون مميزا عن المشاركات۔ الخ اور بہر حال یہ دعوی کہ وہ جمیع مشارکات جنسیہ سے ممیز ہوگا۔ حتی کہ جب ماہیت کے لئے کوئی فصل ہو تو واجب ہے کہ اس کے لئے جنس بھی ہو تو یہ دلیل سے لازم نہیں آتا۔ (یعنی ثابت نہیں ہوتا۔) پس ماہیت اگر اس کے لئے جنس ہو تو اس کی فصل اسکے لئے ممیز ہوگی مشارکات جنسیہ سے۔ اور اگر اس کے لئے جنس نہ ہو تو اس سے کم نہیں ہے کہ (یعنی کم از کم اس قدر ضرور ہوگا۔) کہ اس کے لئے مشارکات وجود اور شیئیت میں ہوں گے۔ اور اس وقت اس کی فصل ان کے لئے ممیز ہوگی۔

ويمكن اختصار الدليل۔ مذکورہ دلیل کو مختصر کر دینا بھی ممکن ہے۔ چاروں نسبتوں کو حذف کر کے بایں طور کہ کہا جائے کہ بعض تمام مشترک اگر مشترک نہ ہو تمام مشترک کے درمیان اور نوع آخر کے درمیان تو پس وہ تمام مشترک کے ساتھ مختص ہوگی پس ہوگی فصل اس کے لئے، پس ہوگی فصل ماہیت کے لئے۔ اور اگر دونوں کے درمیان مشترک ہو تو مشترک ہوگی ماہیت اور اس نوع کے درمیان پس نہ ہوگی تمام مشترک دونوں کے درمیان۔ پس ہوگی تمام مشترک کا بعض ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان اور اسی طرح سلسلہ جاری رہے گا۔

لايقال حصر الماهية في الجنس والفصل الخ۔ اعتراض نہ کیا جائے کہ جزء ماہیت کو جنس اور فصل میں منحصر کرنا باطل ہے۔ اس لئے کہ جوہر ناطق اور جوہر حساس مثال کے طور پر ماہیت انسان کے جزء ہیں باوجود اس کے کہ نہ جنس ہیں اور نہ فصل ہیں۔

لانا نقول۔ اس لئے کہ ہم جواب دیں گے بات اجزاء مفردہ میں ہو رہی ہے۔ مطلق اجزاء میں نہیں یہ وہ بیان ہے جس کا ہم نے شروع بحث میں وعدہ کیا تھا۔

تشریح قولہ وانما قال۔ ماتن نے فی جنس اور وجود "کہا ہے۔ کیوں کہ دلیل سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ ماہیت کا جزء اگر تمام مشترک نہ ہو وہ ممیز فی الجملہ ہوگا۔ آیا یہ دعوی کہ وہ جزء ماہیت تمام مشترک نہ ہونے کی صورت میں جنس کے مشارکات سے بھی تمیز دے گا۔ یا نہیں تو مذکورہ دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔

اس لئے اس جگہ دونوں احتمال ہیں کہ وہ جزء ماہیت مشارکات جنس سے تمیز دے۔ یا مشارکات فی الوجود سے تمیز دے۔ اس لئے اگر اس ماہیت کے لئے کوئی جنس ہے تو مشارکات جنسیہ سے تمیز دے گا۔ لیکن اگر جنس نہ ہو تو اس سے کم نہیں ہے کہ وہ مشارکات فی الوجود سے تمیز تو دے گا ہی مثلاً ایک ماہیت ہے۔ جس کے دو مساوی اجزاء ہیں تو یہ دونوں جزء اس ماہیت کے لئے فصل کا کام دیں گے۔ اور اس ماہیت کو فئ ہونے میں جو اس کے شریک ہیں یا وجود میں شریک ہیں یہ اجزاء ان سے ماہیت کو امتیاز دیں گے۔

قولہ ولان اللازم عن الدلیل۔ اعتراض ہے ماتن کا قول وکیف ما کان دلیل کا ایک مقدمہ ہے نتیجہ نہیں ہے۔ لہذا شارح کا لان اللازم من الدلیل کہنا غلط ہے۔

جواب :۔ دلیل سے وہ دلیل مراد ہے۔ نہیں جس کی بحث ہو رہی ہے۔ مگر جنس دلیل مراد ہے۔ گویا شارح نے اس طرح کہا ہے کہ لان اقام لہ الدلیل وثبت بالبرہان لیس الا ان الجزء۔ اس لئے کہ جس کے لئے دلیل قائم ہوئی ہے۔ اور جو دلیل سے ثابت ہوتا ہے۔ وہ صرف یہ ہے کہ جزء الخ

قولہ فالماھیۃ ان کان لہا جنس۔ مطلب یہ ہے کہ اگر ماہیت ایسی ہے کہ جو جنس اور فصل سے مرکب ہو تو اس کی جو فصل ہوگی۔ وہ ماہیت کو جنس کے مشارکات سے ممتاز کرے گی۔

سوال۔ ایک ماہیت جو مرکب ہے فصل سے اور ایسی جنس سے جو دو امور مساوی سے مرکب ہوئی ہو تو وہ دونوں امور مساویہ اس جنس کے لئے فصل ہوں گے۔ اور وجود میں جو مشارکات ہوں گے ان سے تمیز دیں گے۔

جواب۔ اس جگہ فصل سے فصل قریب مراد ہے۔ یعنی اس ماہیت کو اس کی فصل قریب مشارکات فی الجنس سے تمیز دے گی۔ یہ الگ بات ہے کہ اجزاء جنس جنس کو مشارکات وجودیہ سے بھی امتیاز دیں گے۔ قولہ لایقال :۔ جزء ماہیت کو منحصر کرنا جنس اور فصل میں تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جوہر ناطق یا جوہر حساس ماہیت انسان کے لئے جزء ہے حالانکہ نہ یہ جنس ہے نہ فصل۔ جنس اس لئے نہیں ہے کہ جنس اس جزء کو کہتے ہیں جو تمام مشترک ہو۔ اور یہ تمام مشترک نہیں ہے فصل اس لئے نہیں ہے۔ کہ اگر ماہیت کو جنس اور فصل سے مرکب مان لیا جائے تو ذاتی کا تکرار لازم آئے گا۔ اور یہ ذاتی کا تکرار باطل ہے۔ شارح قطب الدین رازی نے اس اشکال کا جواب دیا ہے۔ کہ ہماری بات ان اجزاء میں

ہے جو مفرد ہوں مطلق اجزار میں نہیں ہے۔ تاکہ اجزار مرکبہ کو بھی اس میں شامل کیا جاسکے۔
سوال :۔ جوہر ناطق اگر مرکب ہے تو جسم نامی بھی مرکب ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔
جواب :۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جنس بعید صرف نامی کا نام ہے۔ (یعنی نامی کو جنس بعید کہا جاتا ہے) اور جسم کا لفظ اس کے ساتھ صرف اس لئے ہے کہ تاکہ صفت کے ساتھ موصوف کا بھی ذکر ہو جائے اور معلوم ہو جائے کہ نامی صرف جسم ہی ہوا کرتا ہے۔
قولہ هذا اما وعدنا کہ۔ شروع بحث میں شارح نے کہا تھا کہ اس بحث میں معانی مفردہ کا بھی ذکر آئیگا۔ اس جگہ اس وعدہ کو صراحت سے ذکر کردیا۔

قَالَ ورسموہ بانہ کلی یحمل علی الشیٔ فی جواب ای شیٔ ھو فی جوھرہ فعلی ھذا لو ترکبت حقیقۃ من امرین متساویین او امور متساویۃ کان کل منھما فصلا لھا لانہ یمیزھا عن مشارکھا فی الوجود۔ اقول رسموا الفصل بانہ کلی یحمل علی شیٔ فی جواب ای شیٔ ھو فی جوھرہ وذاتہ کالناطق والحساس فانہ اذا سئل عن الانسان اوعن زید بای شیٔ ھو فی جوھرہ فالجواب انہ ناطق اوحساس لان السوال بای شیٔ ھو انما یطلب بہ مایمیز الشیٔ فی الجملۃ فکل مایمیزہ یصلح للجواب ثم ان طلب الممیز الجوھری یکون الجواب بالفصل وان طلب الممیز العرضی یکون الجواب بالخاصۃ فالکلی جنس یشتمل سائر الکلیات وبقولنا یحمل علی الشیٔ فی جواب ای شیٔ ھو یخرج النوع والجنس والعرض العام لان النوع والجنس یقالان فی جواب ماھو لافی جواب ای شیٔ وھو العرض العام لایقال فی جواب اصلا وبقولنا فی جوھرہ یخرج الخاصۃ لانھا وان کانت ممیزۃ للشیٔ لکن لافی جوھرہ وذاتہ بل فی عرضہ فان قلت السائل بای شیٔ ھو ان طلب ممیز الشیٔ عن جمیع الاغیار لایکون مثل الحساس فصلا للانسان لانہ لا

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ اور مناطقہ نے اس کی تعریف کی ہے۔ کہ بیشک وہ (یعنی فصل) وہ کلی ہے۔ جو شیٔ پر محمول ہو ای شیٔ ہو فی جوہرہ کے جواب میں اس بنار پر اگر اس کی حقیقت دو مساوی امور سے مرکب ہو یا چند امور مساویہ سے مرکب ہو تو ان امور میں سے ہر ان کے لئے فصل ہوگا۔ کیوں کہ وہ اس کو مشارکات فی الوجود سے تمیز دیتا ہے۔
اقول :۔ شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ انہوں نے فصل کی تعریف کی ہے۔ کہ بیشک وہ ایسی کلی ہے جو شیٔ پر محمول ہو ای شیٔ ہو فی جوہرہ کے جواب میں جیسے ناطق اور حساس۔ پس اس وجہ

سے کہ جب اس کا سوال کیا جائے انسان سے یا زید سے ای شئ ہو فی جوہرہ کے ذریعہ تو جواب ناطق یا حساس ہوگا (یعنی سوال کیا جائے کہ زید ای شئ ہو فی جوہرہ یا کہا جائے الانسان ای شئ ہو فی جوہرہ جواب میں ناطق بولا جائیگا یا حساس بولا جائیگا۔)

لان السوال بای شئ۔ الخ اس لئے کہ ای شئ سے سوال یہ ہے کہ اس کے ذریعہ مایمیز الشئ فی الجملۃ مطلوب ہوتا ہے۔ (ای شئ ہو سے سوال کرنیکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسی چیز دریافت کی جائے جو اس شئ کو فی الجملۃ ماسوا سے امتیاز کردے) لہذا ہر وہ چیز جو اس کو تمیز دے سکے وہ جواب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ پھر اگر ممیز جوہری مطلوب ہو (یعنی ایسی چیز جو شئ کو ذاتیات سے تمیز دے) تو جواب بذریعہ فصل دیا جائیگا۔ اور اگر ممیز عرضی مطلوب ہے تو جواب خاصہ سے دیا جائیگا۔

فالکلی جنس یشمل۔ پس تعریف میں مذکورہ لفظ کلی جنس ہے۔ جو تمام کلیات (کلیات خمسہ) کو شامل ہے۔ اور ہمارے قول یحمل علی الشئ فی جواب ای شئ ہو کی قید سے نوع، جنس اور عرض عام خارج ہوجاتے ہیں کیوں کہ نوع اور جنس دونوں ماہو کے جواب میں بولے جاتے ہیں نہ کہ ای شئ ہو کے جواب میں اور عرض عام جواب میں بولا ہی نہیں جاتا۔ اور ہمارے قول جوہرہ کی قید سے خاصہ تعریف سے خارج ہوگیا کیوں کہ وہ (یعنی خاصہ) اگرچہ شئ کو تمیز دیتا ہے۔ لیکن جوہر اور ذات میں نہیں بلکہ عرض میں تمیز دیتا ہے۔

تشریح قولہ بانہ کلی یحمل۔ بانہ کی ضمیر شان ہے جس کا کوئی مرجع نہیں ہوتا یا پھر اس کا مرجع لفظ رسم ہے۔ جو رسموہ میں مذکور ہے۔

شارح نے یحمل علی الشئ کہا ہے۔ مقول علی کثیر کے الفاظ نہیں کہے۔ اس وجہ سے نہیں کہ مقول علی کثیرین کہنا یہاں پر درست نہیں ہے۔ صرف جدت پیدا کرنے کے لئے کوئی خاص مفاد اس کے سوا نہیں ہے۔

فصل کی تعریف مختصر الفاظ میں یہ ہے کہ وہ ایک کلی ہے۔ جو ای شئ ہو جوہرہ کے جواب میں بولی جائے۔

(نوٹ) لفظ جوہر، ذات، حقیقت، ماہیت سب کے ایک ہی معنی ہیں۔ اور فی جوہرہ کے معنی ہیں یعنی باعتبار ماہیت۔

فائدہ:۔ اگر ماہیت مختصہ یا ماہیت مشترکہ دریافت کرنا ہو تو سوال ماہو کے ذریعہ کیا جاتا ہے اگر ماہو شئ واحد پر داخل ہو تو جواب میں تمام ماہیت مختصہ بولی جائے گی۔ مثلا الانسان ماہو کے جواب میں الحیوان الناطق بولا جائیگا۔ اور زید ماہو کے جواب میں الانسان بولا جائیگا۔ اور اگر ماہو کو چند اشیاء پر داخل کیا جائے تو جواب میں پوری ماہیت مشترکہ بولی جائیگی مثلا ما زیدٌ و بکرٌ و عمرٌو تو جواب میں الانسان ہوگا۔ اور اگر الانسان والغنم والفرس والبقر ماہم کہا جائے تو الحیوان جواب

میں بولا جائیگا۔ خلاصہ یہ نکلا کہ ماہو کے جواب میں حد تام بولا جاتا ہے۔ یا نوع یا پھر جنس۔
اسی طرح جب ممیز دریافت کرنا ہو تو سوال میں ای شئ ہو کو لاتے ہیں اب اگر سوال میں لفظ فی جوہرہ کا ذکر کیا جائے تو جواب میں فصل قریب یا فصل بعید دونوں بولی جا سکتی ہیں۔ کیوں کہ اس سے مطلق ممیز ذاتی کا دریافت کرنا مقصود ہوتا ہے۔
اور اگر سوال میں ای حیوان ذکر کیا جائے تو الناطق جواب میں بولا جائیگا۔ اور اگر ای جسم نام فی ذاتہ سے سوال کریں گے تو جواب ہو الحساس متحرک بالارادہ بولا جائیگا۔
اور اگر ای شئ ہو ہو سے سوال کیا جائے تو سب کے سب جواب میں بولے جا سکتے ہیں یعنی فصل قریب فصل بعید۔ خاصہ نوع۔ خاصہ جنس سب سے جواب دیا جا سکتا ہے۔ اور اگر ای شئ ہو فی عرضہ سے سوال کریں تو جواب میں صرف خاصہ بولا جائیگا۔
قولہ مایمیز الشئ فی الجملۃ۔ اس جملہ سے مصنف کا مقصد ممیز جوہری و عرضی میں تعمیم ہے جس کا قرینہ یہ ہے کہ اس کے بعد مصنف نے فرمایا ان طلب الممیز الجوہری۔
قولہ فالکلی جنس۔ یہاں سے شارح نے فصل کی تعریف کے فوائد قیود بیان کیا ہے۔ کہ لفظ کلی بمنزلۃ جنس ہے جو کلیات کو شامل ہے۔ اور یحمل علی الشئ کی وجہ سے بے فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے یہ کلی سے عام ہے۔ باقی قیود ترجمہ میں دیکھئے۔
قولہ لایقال فی الجواب۔ بظاہر اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عرض عام کسی جواب میں نہیں بولا جاتا حالانکہ اگر سوال کیا جائے ہل زید ماش تو جواب میں انہ ماش کہنا درست ہے۔ اس لئے تاویل یہ کی جائے گی کہ لایقال جواب کی کلیۃً نفی نہیں کی گئی۔ بلکہ مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ ماہو کے جواب میں نیز ای شئ کے جواب میں عرض نہ بولا جائے گا۔

فان قلت السائل بای شئ ہو ان طلب ممیز الشئ عن جمیع الاغیار لایکون مثل الحساس فصلا للانسان لانہ لایمیزہ عن جمیع الاغیار وان طلب المميز فی الجملۃ سواء کان عن جمیع الاغیار او عن بعضہا فالجنس ممیز الشئ عن بعضہا فیجب ان یکون صالحا للجواب فلایخرج عن الحد فنقول لایکون فی جواب ای شئ ہو فی جوہرہ التمییز فی الجملۃ بل لابد معہ من ان لایکون تمام المشترک بین الشئ ونوع اخر فالجنس خارج عن التعریف ولما کان محصلہ ان الفصل کلی ذاتی لایکون مقولا فی جواب ماہو ویکون ممیزا للشئ فی الجملۃ فلو فرضنا ماہیۃ مرکبۃ من امرین متساویین او امور متساویۃ کماہیۃ الجنس العالی والفصل الاخیر کان کل منہما فصلا لہما لانہ یمیز الماہیۃ تمیزا جوہریا عما یشارکہا فی الوجود ویحمل علیہا

فی جواب ای موجود ھو واعلم ان قدماء المنطقین زعموا ان کل ماھیۃ لھا فصل وجب ان یکون لھا جنس حتی ان الشیخ تبعھم فی الشفاء وحد الفصل بانہ کلی مقول علی الشئ فی جواب ای شئ ھو فی جوھرہ من جنسہ واذا لم یساعدہ البرھان علی ذلک نبہ المصنف علی ضعفہ بالمشارکۃ فی الوجود اولا وبایراد ھذا الاحتمال ثانیا۔

ترجمہ پس اگر تو اعتراض کرے کہ ای شئ ہو،، سے سوال کرنے والے نے اگر ممیز الشئ عن جمیع الاغیار کو طلب کیا ہے۔ (یعنی وہ ممیز جو جمیع ماسوار سے تمیز دے) تو حساس جیسی مثال انسان کے لئے فصل نہ واقع ہوگی کیوں کہ وہ جمیع ماسوار سے تمیز نہیں دیتا۔ اور اگر ممیز فی الجملہ طلب کیا ہے۔ کہ برابر ہے کہ جمیع اغیار سے تمیز دے یا بعض سے۔ تو جنس بھی شئ کو بعض سے تمیز دیتی ہے۔ پس واجب ہے کہ وہ (یعنی جنس) بھی جواب بننے کی صلاحیت رکھے۔ پس وہ (یعنی جنس) حد سے خارج نہ ہوگی۔ (یعنی فصل کی تعریف میں جنس داخل رہے گی۔)

نقول۔ ہم جواب دیں گے کہ ای شئ ہو فی جوہرہ کے جواب میں تمیز فی الجملہ کافی نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ممیز تمام مشترک نہ ہو شئی اور نوع آخر کے درمیان۔ لہذا پس فصل کی تعریف سے جنس خارج ہے۔

ولما کان محصلہ۔ اور جب کہ اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ فصل کلی ذاتی ہے اور ماہو کے جواب میں مقول نہیں ہوتی اور وہ شئ جو فی الجملہ تمیز نہیں دیتی ہے پس اگر ہم فرض کرلیں کہ ایک ایسی ماہیت کہ جو دو مساوی امور سے مرکب ہو یا متعدد مساوی امور سے مرکب ہو۔ جیسے جنس عالی کی ماہیت اور فصل اخیر تو ان میں سے ہر ایک اس لئے فصل واقع ہوگی، کیونکہ ہر ایک ماہیت کو امتیاز جوہری دیتی ہے۔ تمام مشترکات سے وجود میں اور اس پر محمول ہوتی ہے۔ ای موجود ہو کے جواب میں۔

واعلم ان قدماء المنطقین۔ اور جان لو کہ قدیم مناطقہ نے گمان کیا ہے۔ کہ ہر وہ ماہیت کہ جس کے لئے فصل ہو تو واجب ہے کہ اس کے لئے جنس بھی ہو۔ حتی کہ شیخ نے بھی شفاء نامی کتاب میں ان کا اتباع کیا ہے۔ اور فصل کی تعریف یہ کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو شئ پر مقول ہو ای شئ ہو فی جوہرہ کے جواب میں۔

واذا لم یساعدہ البرھان۔ اور جب دلیل نے ان کے اس دعویٰ کا ساتھ نہیں دیا تو مصنف نے اس کے کمزور ہونے پر مشارکت فی الوجود کے ذریعہ تنبیہ فرمایا۔ اور ثانیا اس احتمال کو ذکر فرمایا۔

تشریح قولہ فان قلت الخ۔ اس اعتراض کے دونوں مقصد ہو سکتے ہیں۔ اول یہ کہ شارح نے فصل کی تعریف پر اعتراض نقل کیا ہو۔ یا اس کے فوائد قیود کے جملہ تخرج الجنس پر اعتراض کیا ہو۔ مگر اول صورت زیادہ ظاہر ہے۔ اس لئے کہ شارح نے کہا ہے فلا یخرج عن الحد،،

پس حد سے خارج نہ ہوگی اور یہ نہیں کہا "فلم یخرج عن الحد" کہ وہ حد سے خارج نہیں ہوئی۔
اعتراض یہ ہے ای شئی سے جمیع ماسوا سے تمیز دینا مقصود ہوگا یا فی الجملہ تمیز مطلوب ہوگی۔ اگر شق اول لی جائے تو فصل کی تعریف حساس میں بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ حساس ماہیت نوعیہ کو جمیع ماعدا سے امتیاز نہیں دیتا لہذا تعریف فصل کی جامع نہیں ہے۔
دوسری صورت میں فصل کی تعریف جنس پر بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ ماہیت کو بعض ماسوا سے تو جنس بھی امتیاز دیتی ہے۔ اس لئے فی الجملہ ممیز جنس بھی ہوگئی اور تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی
قولہ، فنقول۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں سے ہم شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں یعنی یہ کہ ای شئی سے تمیز فی الجملہ مراد ہے۔ اور جنس اگرچہ فی الجملہ ماعدا سے تمیز دیتی ہے۔ لیکن چونکہ جنس میں تمام مشترک ہونے کی حیثیت موجود ہے۔ اور ممیز میں تمام مشترک نہ ہونے کی قید ہے۔ اس لئے فصل تعریف جنس پر صادق نہیں آئے گی۔ اور تعریف جامع بھی ہے اور مانع بھی۔
قولہ، ولہا کان محصلہ۔ محصل کلام تفصیل کے بعد اجمال کے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اور حاصل کلام اجمال کے بعد تفصیل کے موقع پر مستعمل ہوتا ہے۔
اس جگہ محصلہ کی ضمیر کا مرجع اگر تعریف مانا جائے۔ اور ظاہر بھی یہی ہے تو محمول میں معرف کا ذکر مسامحت شمار کیا جائیگا۔ لہذا الکلام کو ضمیر کا مرجع ماننا چاہئے۔
اور عصام نے فرمایا ہے کہ اور راجح یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ جب کہ تعریف معرف پر اس حکم کو شامل ہے تو مصنف نے اپنے اس قول سے اس کی تفریع کی ہے۔ لہذا فعلی ہذا، کہا ہے ورنہ حکم کی تفریع کے لئے محصل کلام کی کوئی وجہ نہیں ہے۔
قولہ کماہیۃ الجنس العالی۔ وہ ماہیت جو صرف فصول سے مرکب ہو وہ جنس عالی ہے۔ اور فصل اخیر ہے۔ کہ جنس عالی کی ماہیت اگر مرکب ہوگی تو صرف فصول سے مرکب ہوگی کیونکہ اگر جنس عالی فصل کے بجائے جنس سے مرکب ہوگی تو جنس عالی ہے اوپر بھی جنس ماننا پڑے گا۔ اور جنس عالی جنس عالی نہ رہے گی۔ نیز اسی طرح فصل اخیر کی ماہیت بھی صرف انہیں اجزا سے مرکب ہے جو ایک دوسرے کے مساوی ہیں جنس سے مرکب نہ ہوگی۔ اس لئے اگر فصل مرکب جنس سے ہو تو وہ جنس اس فصل اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوگی اور اس فصل نوع آخر سے ممتاز کرنے کے لئے دوسری فصل کی احتیاج ہوگی۔ لہذا فصل اخیر فصل اخیر نہ رہیگی
قولہ، قدماء المنطقین۔ امام رازی اور ان کے بعد کے مناطقہ متاخرین میں شمار ہوتے ہیں۔ اس لئے یہاں قدما سے مراد وہ مناطقہ ہیں جو امام رازی سے پہلے گذرے ہیں۔ لہذا اس جگہ شارح کو کہنا چاہئے کہ حتی الشیخ فی الشفاء کیوں کہ شیخ تو قدماء میں سے ہیں نہ کہ متاخرین میں سے۔
قولہ، زعموا۔ اہل منطق کا قول مشہور یہ ہے کہ جس ماہیت کی فصل ہوتی ہے۔ اس کے لئے جنس بھی ہوتی

ہوتی ہے۔ مگر یہ قاعدہ کلیہ اس مقام پر ٹوٹ گیا۔ اس لئے جب کوئی ماہیت صرف فصول سے مرکب ہوگی تو اس ماہیت کے لئے صرف فصل ہوگی جنس نہ ہوگی۔

قال والفصل المميز للنوع عن مشاركه فی الجنس قریب ان ممیزه عنه فی جنس قریب کالناطق للانسان وبعید ان ممیزه عنه فی جنس بعید کالحساس للانسان۔ اقول الفصل اما ممیز عن المشارک فی الجنس اوعن المشارک الوجودی فان کان ممیزا عن المشارک الجنسی فهو اما قریب او بعید لانه ان میزه عن مشارکاته فی الجنس القریب فهو الفصل القریب کالناطق للانسان فانه یمیزه عن مشارکاته فی الجنس البعید فهو الفصل البعید کالحساس للانسان فانه یمیزه عن مشارکاته فی الجسم النامی وانما اعتبر القرب والبعد فی الفصل الممیز فی الجنس لان الفصل الممیز فی الوجود لیس متحقق الوجود بل هو مبنی علی احتمال مذکور۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ وہ فصل جو نوع کو مشارکات فی الجنس سے تمیز دے وہ فصل قریب ہے اگر مشارکات سے جنس قریب میں تمیز دے جیسے الناطق انسان کے لئے۔ اور فصل بعید ہے اگر مشارکات سے اس کو جنس بعید میں تمیز کرے۔ جیسے حساس انسان کے لئے۔

قولہ اقول الفصل۔ میں کہتا ہوں کہ فصل یا مشارکات جنس سے تمیز دینے والی ہوگی یا مشارکات وجود سے تمیز دینے والی ہوگی۔ پس وہ مشارکات جنسی سے تمیز دینے والی ہے۔ تو پس وہ یا قریب ہوگی۔ یا بعید اس لئے کہ اگر اس کو مشارکات فی الجنس القریب سے تمیز دے گی۔ تو وہ فصل قریب ہے۔ جیسے ناطق انسان کے لئے کیوں کہ وہ اس کو اس کے مشارکات فی الحیوان سے تمیز دیتا ہے۔ (یعنی ناطق انسان کو حیوان کے مشارکات سے تمیز دیتا ہے۔)

وان میزه عن مشارکاته فی الجنس البعید۔ اور اگر اس کو تمیز دے اس کے مشارکات سے جنس بعید میں تو وہ فصل بعید ہے جیسے حساس انسان کے لئے پس وہ حساس اس کو (انسان کو) اس کے مشارکات جو جسم نامی میں ہیں تمیز دیتا ہے۔

وانما اعتبر۔ اور قرب و بعد کا اعتبار فصل ممیز فی الجنس میں ہی کہا گیا ہے۔ (یعنی اس فصل میں جو جنس کے لئے ممیز ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ فصل جو ممیز فی الوجود ہے۔ وہ متحقق الوجود ہے نہیں۔ (یعنی فی ممیز فی الوجود کا وجود متحقق ہی نہیں ہے۔) بلکہ وہ احتمال مذکور پر مبنی ہے۔ (اگر وجود پایا جائے گا۔ تو وہ تمیز دے گی۔)

تشریح قولہ ممیز للنوع۔ اس جگہ نوع سے مراد نوع حقیقی ہے۔ یا نوع اضافی، اول باطل ہے اس لئے کہ فصل کی دو قسمیں ہیں۔ قریب اور بعید یہ دونوں اقسام نوع حقیقی کے ساتھ مخصوص نہیں

ہیں۔ نوع اضافی کی بھی دو قسمیں ہیں اور ثانی یعنی نوع سے مراد نوع ثانی اضافی ہو تو وہ اس لئے نہیں ہو سکتی کہ ابھی تک نوع اضافی کا بیان ہی شروع نہیں ہوا۔ لہذا اس مقام پر نوع سے ماہیت نوع مراد ہے۔

قولہ اما قریب او بعید۔ فصل کی دو قسمیں ہیں۔ اول فصل قریب۔ دوم فصل بعید۔ اگر فصل ماہیت کو جنس قریب کے مشارکات سے تمیز دے۔ تو فصل قریب ہے۔ جیسے ناطق انسان کے لئے فصل قریب ہے۔ کیوں کہ وہ انسان کو حیوان یعنی جنس قریب سے فصل دیتی ہے۔ فرس غنم وغیرہ سے ممتاز کر دیتی ہے۔

اعتراض:۔ ناطق کے معنی کلیات کا ادراک کرنے والا۔ اس معنی کے لحاظ سے ناطق مجردات عقول، نفوس میں بھی پایا جاتا ہے۔ انسان کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ لہذا ناطق کو انسان کے لئے فصل قریب قرار دینا کس طرح درست ہوگا۔

جواب:۔ ناطق کے معنی اس جگہ صاحب نطق اور صاحب ادراک کے ہیں۔ مبدء نطق اور ادراک کرنا صرف انسان کے لئے خاص ہے۔

فصل بعید۔ اور فصل اگر ماہیت کو جنس بعید کے مشارکات سے ممتاز کرے تو اسے فصل بعید کہا جاتا ہے جیسے حساس انسان کے لئے فصل بعید ہے۔ کیوں کہ حساس انسان کو جسم نامی میں شریک افراد، شجر نباتات وغیرہ سے تمیز دیتا ہے۔ یعنی جسم نامی، حساس (انسان) جسم نامی غیر حساس وغیرہ۔

سوال:۔ جس طرح انسان کو جسم نامی میں تمیز دیتا ہے۔ جیسا کہ اوپر آپ نے ملاحظہ کر لیا ہے۔ اسی طرح ناطق بھی جسم نامی کو تمیز دیتا ہے۔ جسم نامی ناطق، جسم نامی غیر ناطق۔ لہذا فصل بعید کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی۔

جواب:۔ فصل بعید کی تعریف میں فقط کی قید ملحوظ ہے۔ یعنی فصل بعید وہ فصل ہے۔ جو ماہیت کو صرف ان چیزوں سے ممتاز کرے جو اس کے ساتھ جنس میں شریک ہوں۔ اور ناطق اگرچہ انسان کو نباتات سے تمیز دیتا ہے۔ مگر اس کے ساتھ حیوانات سے بھی تمیز دیتا ہے۔ لہذا ناطق فصل قریب ہے فصل بعید نہیں ہو سکتا

قولہ وانما اعتبر القرب۔ فصل کے ممیز ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ مشارکات جنسی کے امتیاز کا فائدہ دے۔ دوم مشارکات جنسی اور وجودی دونوں سے امتیاز کا فائدہ دے۔ اور فصل میں قرب و بعد کا لحاظ صرف مشارکات جنسی میں کیا گیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ فصل جو ماہیت کو مشارکات فی الوجود سے ممتاز کرے۔ اس کا وجود ہی متحقق نہیں ہے۔ بلکہ اس کا دار و مدار صرف احتمال وجود پر ہے۔ حقیقی وجود پر نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اس فصل کے جو ماہیت کو مشارکات فی الجنس سے امتیاز کا فائدہ دے تو اس کا وجود تحقیقی ہے۔ اس لئے کہ ہر جسم مادہ و صورت سے مرکب ہے۔ اور صورت و مادہ دونوں لابشرط شئی کے لحاظ سے جنس اور فصل ہیں۔ اس لئے قریب و بعید کی جانب اس کی تقسیم ہوتی ہے۔

وربما یمکن ان یستدل علی بطلانه بان یقال لو ترکبت ماهیة حقیقة من امرین متساویین فاما ان لایحتاج احدهما الی الاخر وهو محال ضرورة وجوب احتیاج بعض اجزاء الماهیة الحقیقة الی البعض او یحتاج فان احتاج کل منهما الی الاخر یلزم الدور والا یلزم الترجیح بلا مرجح لانهما ذاتیان متساویان فاحتیاج احدهما الی الاخر لیس اولی من احتیاج الاخر الیه او یقال لو ترکبت الجنس العالی کالجوهر مثلا من امرین متساویین فاحدهما ان کان عرضا فیلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو محال وان کان جوهرا فاما ان یکون الجوهر نفسه فیلزم ان یکون الکل نفس جزئه وانه محال او داخلافیه وهو ایضا محال لامتناع ترکب الشئ من نفسه ومن غیره او خارجا عنه فیکون عارضا له لکن ذلک الجزء لیس عارضا لنفسه بل یکون العارض بالحقیقة هو الجزء الاخر فلا یکون العارض بالحقیقة هو الجزء الاخر فلا یکون العارض بتمامه عارضا وانه محال فلینظر فی هذا المقام فانه عن مطارح الاذکیاء

ترجمہ اور بسا اوقات ممکن ہے۔ کہ اس کے بطلان پر دلیل قائم کی جائے۔ بایں طور کہ کہا جائے جائے۔ اگر ماہیت حقیقۃ دو مساوی امور سے مرکب ہوگی۔ پس یا دونوں امور میں سے کوئی ایک دوسرے کا محتاج نہ ہوگا۔ تو یہ محال ہے کیوں کہ بداہۃ ثابت ہے کہ ماہیت حقیقیہ کے اجزاء میں سے بعض دوسرے بعض کے محتاج ہوتے ہیں

او یحتاج۔ یا دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہوگا تو اس میں دور لازم آئیگا، ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔

لانہما ذاتیان متساویان۔ کیوں کہ دونوں امور ذاتی ہیں اور ایک دوسرے کے مساوی ہیں۔ (تو جو حکم ایک امر کا ہوگا وہی حکم دوسرے کا ہوگا) پس دونوں میں سے ایک کا محتاج ہونا دوسرے کی جانب اولیٰ نہیں ہے۔ دوسرے کے احتیاج کے مقابلہ پر پہلے کی طرف دونوں امور میں سے ایک کی طرف اولیٰ ہو اور دوسرے کی احتیاج پہلے کی جانب غیر اولیٰ ہو۔

او یقال۔ یا یہ پھر کہا جائے کہ اگر جنس عالی مرکب ہوگی جیسے جوہر دو مساوی امور سے پس دونوں میں سے ایک اگر عرض ہو تو جوہر کا تقوم بالعرض ہونا لازم آتا ہے۔ اور جوہر کا قیام عرض سے محال ہے۔ اور دونوں امور میں سے ایک جوہر ہے۔ تو اگر فی نفسہ وہ جوہر ہے تو لازم آتا ہے کہ کل بعینہ جزء ہو۔ اور کل کا کا نفس جزء ہونا محال ہے۔ یا دوسرا امر اس پر داخل ہوگا (یعنی اول کا جزء ہوگا) تو یہ بھی محال ہے۔ اس لئے کہ شئی کا ترکب عن نفسہ وعن غیرہ محال ہے۔ یا امر اول آخر سے خارج ہوگا۔ اس کے لئے عارض ہوگا مگر یہ جزء عارض لنفسہ نہیں ہوگا۔ بلکہ عارض بالحقیقۃ ہوگا۔ اور یہی عارض جزء آخر ہے پس عارض تمام کا

تمام عارض نہ رہے گا۔ اور یہ بھی محال ہے پس چاہئے کہ اس مقام پر خاص نظر کرلی جائے گی۔ اس لئے کہ یہ نظر بڑے بڑے اذکیار کی جولان گاہ ہے۔

تشریح قولہ وربما یمکن۔ ماہیت کا امور متساویہ سے مرکب ہونا باطل ہے۔ شارح نے اس کے بطلان پر دو دلیلیں بیان کی ہیں مگر دونوں دلیلیں کمزور ہیں۔

قولہ فلو ترکبت ماھیتہ۔ یہ بطلان مذکور کی دلیل ہے۔ کہ اگر کوئی حقیقی ماہیت دو امور متساویہ سے مرکب ہو۔ تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ اوّل یہ کہ دونوں امور میں سے کوئی دوسرے کا محتاج نہ ہوگا۔ دوم یہ کہ محتاج ہوگا۔ اول محال ہے۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ ماہیت حقیقیہ کے اجزار سے ایک جز دوسرے کا محتاج ہوا کرتا ہے اور یہ احتیاج ضروری ہے۔

دوسری صورت یعنی دونوں امور کا ایک دوسرے کا محتاج ہونا بھی باطل ہے۔ اس وجہ سے کہ اگر اجزار میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہو تو دور لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ اور اگر دونوں امور میں سے ایک محتاج ہو اور دوسرا محتاج نہ ہو تو یہ بھی باطل ہے۔ کیوں کہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا۔ اور تمام صورتیں باطل ہیں تو ایک ماہیت کا دو امور مساویہ سے مرکب ہونا بھی باطل ہوگیا۔

قولہ الماھیۃ الحقیقیۃ۔ اس جگہ ماہیت کے ساتھ حقیقہ کی قید اس لئے لگائی ہے۔ تاکہ ماہیت اعتباریہ اس سے خارج ہوجائے اس لئے کہ اعتباری ماہیت کا ترکب دو مساوی امور سے ممکن ہے۔

قولہ ضروریۃ احتیاج۔ ماہیت حقیقیہ کے ایک اجزار کا دوسرے جزر کا محتاج ہونا علی سبیل الاطلاق تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے برخلاف اجزار محمولہ کہ ان میں اس قسم کی احتیاج نہیں پائی جاتی اس لئے کہ وہ تو ذہنی اجزار ہیں۔ جن میں خارجی وجود کے لحاظ سے ایک دوسرے سے امتیاز نہیں ہوا کرتا جیسے ناطق اور حیوان انسان کے اجزار ذہنیہ ہیں۔ مگر خارج میں ناطق اور حیوان میں کوئی امتیاز نہیں پایا جاتا۔ صرف وجود ذہنی میں مغایرت پائی جاتی ہے۔

قولہ یلزم الدور۔ یہ تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ دور مستحیل وہ کہلاتا ہے۔ جس میں احتیاج کی جہت محتاج الیہ میں متحد ہو۔ اور اگر محتاج و محتاج الیہ کی احتیاج کی جہت مختلف ہو تو دور مستحیل لازم نہیں آتا۔ مثلاً ہیولیٰ اور صورت جسم کے دونوں اجزار ہیں۔ اور دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ مگر احتیاج کی جہت دونوں میں بدلی ہوئی ہے۔ کیوں کہ صورت اپنے بقار اور وجود میں ہیولیٰ کی محتاج ہے۔ اور تشخص اور تشکل میں ہیولیٰ محتاج ہے۔ صورت کی جانب۔ لہٰذا ممکن ہے کہ دونوں مذکورہ امور میں احتیاج پائی جاتی ہو۔ مگر جہت احتیاج بدلی ہو تو کوئی استحالہ لازم نہ آئے گا۔

قولہ والا یلزم۔ ترجیح بلا مرجح اس لئے قابل تسلیم نہیں ہے کیوں کہ اگر دونوں مذکورہ ذاتی ہوں تو اور دونوں مساوی درجہ کے ہوں تو ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے گی۔ اس لئے مساوات فی الصدق مساوات

فی الحقیقۃ کو مستلزم نہیں ۔ مثال کے طور پر ناطق اور انسان دو امور ہیں اور دونوں صادق آنے میں ایک دوسرے کے محتاج ہیں ۔ جس جگہ ناطق صادق آئیگا اس جگہ انسان بھی صادق آئیگا ۔ یعنی کل انسان ناطق و کل ناطق انسان بلاشک وشبہ صادق ہے ۔ لیکن ناطق اور انسان حقیقت میں مساوی نہیں ہے ۔ اس لئے کہ انسان کی حقیقت تو حیوان اور ناطق ہے ۔ مگر ناطق کی حقیقت حیوان ناطق نہیں ہے ۔ لہذا اگر ایک سے احتیاج ہو تو وہ ترجیح بلا مرجح کا موجب نہیں ہوتا ۔ اس لئے کہ دونوں امور متساویہ کی ماہیت مختلف ہے ورنہ ذاتی کا تکرار لازم آئے گا ۔ لہذا جائز ہے کہ دونوں میں سے ایک کی ماہیت کا احتیاج تقاضہ کرے ۔ اور دوسرے کی ماہیت احتیاج کا تقاضا نہ کرے ۔

قولہ اویقال ۔ ماہیت کے دونوں اجزاء مساویہ میں ترکیب کے بطلان ہونے کی دوسری دلیل اگر ایک جنس مثلاً جوہر دو مساوی جزؤں سے مرکب ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں ۔ دونوں امور سے کوئی ایک عرض ہوگا یا جوہر ہوگا ۔ اگر جوہر ہے تو جوہر کا تقوم بالعرض لازم آئے گا ۔ اور ایک جوہر والی کا حقیقت ایک جوہر اور ایک عرض سے مرکب ہونا لازم آئے گا ۔ یہ محال ہے ۔ کیوں کہ جب مرکب میں کوئی ایک جزء اگر عرض ہو تو وہ مرکب عرض ہوتا ہے نہ کہ جوہر ۔

اور اگر دونوں اجزاء میں سے ایک جوہر ہے تو اس کی تین صورتیں نکلتی ہیں ۔ اب جوہر مطلق یعنی عالی بعینہ وہ جوہر ہوگا جسے جزء فرض کیا گیا ہے ۔ یا اس کا جزء داخل ہوگا یا اس سے خارج ہوگا ۔

اگر صورت اولی ہے تو لازم آتا ہے کل نفس جزء ہو اور یہ محال ہے ۔ کیوں کہ اس سے تقدم الشئ علی نفسہ لازم آئے گا ۔ اس لئے کہ جزء کل پر مقدم ہوا کرتا ہے ۔ لہذا اس صورت میں نہ کل کل رہتا ہے ۔ نہ جزء جزء رہتا ہے صورت ثانیہ بھی محال ہے ۔ اس لئے کہ اس صورت میں شئ کا اپنے نفس اور غیر سے مرکب ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے ۔ کیوں کہ اس صورت میں تقدم الشئ علی نفسہ لازم آتا ہے ۔ نیز ذاتی کا تکرار لازم آتا ہے ۔

تیسری صورت ۔ اگر جوہر اس جزء سے خارج ہوگا تو اسے عارض ہوگا ۔ اور جوہر کا وہ جزء عارض نہیں ہوسکتا ۔ ورنہ شئ کا اپنے نفس کے لئے عارض ہونا لازم آئیگا ۔

قولہ فیلزم تقدم الجوھر ۔ اس شق پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے ۔ وہ یہ کہ تخت میں ایک جزء تخت ہوتا ہے ۔ اور دوسرا جزء اس کی صورت ہوتی ہے ۔ تخت جوہر اور صورت عرض ہے اور یہ مرکب جوہری ہے ۔ معلوم ہوا کہ مرکب جوہری میں جوہر کا قیام عرض کے ساتھ کوئی محال نہیں ہے ۔

جواب :- ہماری گفتگو مرکب حقیقی میں ہو رہی ہے ۔ اور اعتراض میں مرکب صناعی کو پیش کیا گیا ہے ۔ فافترقا ۔

قولہ فانہ من مطارح الاذکیاء ۔ مطرح کی جمع مطارح ہے ۔ اور ظرف زمان ہے ۔ مطلب یہ ہے کہ وہ ماہیت جو دو مساوی امور سے مرکب ہو باطل ہے ۔ اس پر مناطقہ کے اونچے طبقے کے لوگوں نے اپنی

اپنی نظر پیش کی ہے۔ اور مقام کو بہت اہم قرار دیا ہے۔ اس لئے اپنی اپنی تحقیق کے گھوڑے دوڑائے ہیں۔ یا پھر اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ یہ مقام بہت نازک ہے۔ سنبھال کر تحقیق کرنے کی ضرورت ہے۔ اس لئے کہ بڑے بڑے اہل عقل ذکی اس میں دھوکا کھا گئے ہیں۔

قال واما الثالث فان امتنع انفكاكه عن الماهية فهو اللازم والا فهو العرض المفارق واللازم قد يكون لازماً للوجود كالسواد للحبشي وقد يكون لازماً للماهية كالزوجية للاربعة وهو اما بين وهو الذي يكون تصوره مع تصور ملزومه كافياً في جزم الذهن باللزوم بينهما كالانقسام بمتساويين للاربعة واما غير بين وهو الذي يفتقر جزم الذهن باللزوم بينهما الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين للمثلث وقد يقال البين على اللازم الذي يلزم من تصور ملزومه تصوره والاول اعم والعرض المفارق اما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل واما بطيئة كالشيب والشباب۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ اور بہر حال ثالث (یعنی کلی کی دوسری قسم) پس اگر اس کا جدا ہونا ماہیت سے ممتنع ہو تو وہ لازم ہے۔ ورنہ پس وہ عرض مفارق ہے۔ اور لازم کبھی لازم وجود ہوتا ہے۔ (جب تک موجود رہے گا اس سے جدا نہ ہوگا۔) جیسے سواد حبشی کے لئے اور کبھی لازم ماہیت ہوتا ہے۔ جیسے اربعہ کے لئے زوجیت دو میں برابر تقسیم ہونا) لازم ماہیت ہے اور وہ لازم یا بیّن ہوگا اور بین وہ لازم ہوگا کہ اس کے ملزوم کے تصور کے ساتھ لازم کا تصور جزم باللزوم کے لئے کافی ہے دونوں کے درمیان (یعنی لازم وملزوم کے درمیان) جیسے دو برابر حصوں میں منقسم ہونا اربعہ کے لئے لازم ہے اور اس لزوم کا ذہن میں جزم ہے۔

اما غیر بین۔ اور یا لزوم غیر بیّن ہوگا اور غیر بین وہ لازم ہے کہ لزوم کے ساتھ ذہن کا جزم دونوں کے درمیان کسی واسطے کا محتاج ہو۔ جیسے مثلث کے دونوں زاویہ قائمہ کا ایک دوسرے کے مساوی ہونا (واسطے کا محتاج ہے۔

وقد یقال۔ اور لازم بین کبھی اس لازم پر بولا جاتا ہے۔ کہ اس کے ملزم کے تصور سے جس کا تصور لازم آئے۔ پہلے معنی اس سے اعم ہیں۔

والعرض المفارق۔ اور عرض مفارق یا اس سے اعم ہوگا جیسے شرمندہ ہونے والے کے چہرہ کی سرخی اور خوف زدہ ہو جانے والے شخص کے چہرہ کی زردی سریع الزوال ہوتی ہے۔ اور یا دیر سے زائل ہوگی جیسے بڑھاپا اور جوانی۔ ع

جو جا کے نہ آئے وہ جوانی دیکھی ؛ جو آ کے نہ جائے وہ بڑھاپا دیکھا۔

تشریح قولہ واما الثالث۔ یہ تیسری کلی کا بیان ہے۔ وہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اس کی دو صورتیں ہیں۔ ماہیت سے اس کا زائل ہونا ممتنع ہوگا۔ (ماہیت سے اس خارج کا زوال محال نہ ہوگا۔ اول عرض لازم ہے اور ثانی عرض مفارق ہے۔

پھر عرض لازم کی دو قسمیں ہیں۔ اول لازم نفس ماہیت کے لحاظ سے لازم ہوگا۔ یعنی خصوصیت خارج وخصوصیت ذہن دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے نفس ماہیت کو لازم ہے تو اسے لازم ماہیت کہا جاتا ہے۔ جیسے اربعہ کی ماہیت کے لئے زوجیت کا لازم ہونا۔ یا لزوم وجود خارجی کے لحاظ سے عارض ہوگا۔ تو اس کا نام لازم وجود خارجی ہے۔ جیسے آگ کے لئے احراق کا لزوم یا وجود ذہنی کے لحاظ سے لازم ہوگا۔ تو اسے لازم وجود ذہنی کہتے ہیں۔ اس کا دوسرا نام معقول ثانوی ہے۔ جیسے انسان کی حقیقت کا کلی ہونا۔

پھر لازم کی ایک تقسیم بیّن اور غیر بیّن کے لحاظ سے بیان کی جاتی ہے۔ یعنی لازم بیّن ہوگا یا غیر بین ہوگا۔ یا غیر بیّن ہوگا۔ پھر بین اور غیر بین کے دو معانی ہیں، اول اعم، دوم اخص۔

لازم بین بالمعنی الاعم وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم مع تصور ملزوم دونوں میں یقین کے لئے کافی ہو جیسے انقسام بمتساویین کا لزوم اربعہ کے لئے۔

لازم بین بالمعنی الاخص۔ وہ لازم ہے کہ اس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے۔ جیسے عمی کے تصور سے بصر کا تصور۔

لزوم لازم بیّن غیر بین بالمعنی الاعم۔ جس کا تصور مع تصور ملزوم دونوں میں یقین پیدا ہونے کے لئے کافی نہ ہو۔ جیسے مثلث کے لئے دونوں زاویہ قائمہ کا مساوی ہونا۔

لازم غیر بین بالمعنی الاخص۔ کہ اس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم نہ ہو جیسے کتابت بالقوۃ انسان کے لئے۔

عرض مفارق کی تین اقسام ہیں۔ اول جس کا جدا ہونا محال نہ ہو مگر ذات معروض سے اس کا ثبوت دائمی ہو۔ جیسے فلک کے لئے حرکت کا ثبوت دائمی ہے۔ دوسرے وہ عارض ہے جو جلدی زائل ہو جائے جیسے شرمندہ شخص کے چہرے کی سرخی۔ تیسرے وہ عارض ہے جس کا زوال دیر سے ہو جیسے جوانی اور بڑھاپا۔

اقول۔ الثالث من اقسام الکلی ما یکون خارجا عن الماهیة وهو اما ان یمتنع انفکاکه عن الماهیة او یمکن انفکاکه والاول العرض العام کالفردیة للثلاثة والثانی العرض المفارق کالکتابة بالفعل للانسان واللازم اما لازم للوجود کالسواد للحبشی فانه لازم لوجوده و شخصه لا لماهیته لان الانسان قد یوجد بغیر السواد ولو کان السواد لازما للانسان

لکان کل انسان اسود ولیس کذلک واما اللازم للماهیة کالزوجیة للاربعة فانه متی تحققت ماهیة الاربعة امتنع انفکاک الزوجیة عنها۔

ترجمہ شارح فرماتے ہیں میں کہتا ہوں کہ کلی کی اقسام میں سے تیسری وہ کلی ہے جو ماہیت سے خارج ہو۔ اور وہ یا ایسی ہوگی کہ اس کا جدا ہونا ماہیت سے ممتنع ہوگا یا انفکاک (جدا ہونا) ممکن ہوگا۔ اول عرض عام ہے جیسے ثلاثہ کے لئے فردیت کا ثبوت اور ثانی عرض مفارق ہے۔ جیسے بالفعل کتابت کا ثبوت انسان کے لئے۔

واللازم اما اللازم للوجود۔ اور لازم یا لازم وجود ہوگا۔ جیسے سواد کا لزوم حبشی کے لئے۔ کیوں کہ وہ (سواد) اس کے وجود کے لئے لازم ہے (جب تک حبشی موجود ہے سیاہی اس کے لئے لازم رہے گی۔ جدا نہ ہوگی۔

وشخصہ۔ سواد فرد حبشی کے لئے لازم ہے۔ اس کی ماہیت کے لئے لازم نہیں ہے (کیوں کہ حبشی کی ماہیت انسان ہے۔ اور انسان کے لئے سواد لازم نہیں ہے۔)

لان الانسان۔ کیوں کہ انسان کبھی بغیر سواد کے پایا جاتا ہے۔ اور اگر سواد وجود انسان کے لئے لازم ہوتا تو ہر انسان اسود ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ (انسان، سفید گندمی ہر رنگ کے موجود ہیں۔)

اما اللازم للماهیة۔ اور یہ لازم ماہیت ہوگا جیسے زوجیت کا لزوم اربعہ کے لئے۔ پس جب اربعہ کی ماہیت متحقق ہوگی تو زوجیت کا ہونا اربعہ سے محال ہوگا۔

تشریح قولہ اما ان یمتنع۔ یہ لازم کی تعریف ہے۔ یعنی لازم وہ ہے جس کا ماہیت سے انفکاک محال ہو۔

اعتراض: یہ تعریف لازم اعم کو شامل نہیں ہے۔ اس لئے کہ لازم اعم کا جدا ہونا ماہیت سے محال نہیں ہے۔ وہ ماہیت کے بغیر بھی کبھی پایا جاتا ہے۔ اس لئے بعض نے لازم کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔ ما یمتنع انفکاک الشئ عنہ، جس کا جدا ہونا شئ سے محال ہو۔

تاویل: یہ ہے کہ انفکاک سے سلب مراد لیا جائے یعنی لازم کلی جس کا سلب ماہیت سے ممتنع ہو اور لازم اعم کی تعریف بھی اسی قسم کی ہے۔

قولہ کالفردیة۔ لازم کی مثال فردیت۔ کتابت۔ سواد وغیرہ سے دینا مناطقہ کی مسامحت ہے کہ یہ لوگ محمول کے مبدأ کو ذکر کر دیتے ہیں۔ یعنی مثال میں مصدر کا ذکر کرتے ہیں۔ جب کہ ان کے افراد کو ذکر کرنا چاہئے۔ یعنی فردیت کے بجائے فرد، کتابت کے بجائے کاتب۔ اور سواد کے بجائے اسود کہنا چاہئے۔ اس لئے کہ بات اس کلی میں ہو رہی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو۔ لہذا اس کا ماہیت اور اس کے افراد پر محمول ہونا ضروری ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مصدر مبدأ کسی شئ پر محمول نہیں

ہوا کرتے۔

قولہ اللازم للوجود۔ لازم کی دو قسمیں ہیں۔ اول لازم وجود۔ دوم لازم ماہیت۔ اہل منطق صرف لازم ماہیت سے بحث کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ لازم وجود کا ذکر صرف تبعاً کر دیا جاتا ہے۔ اس لئے لازم وجود کی تعریف نہیں کی۔ شارح نے صرف مثال پر اکتفا کیا ہے۔ اس کے اقسام کو بھی بیان نہیں کیا ہے۔ لازم ماہیت سے مراد لازم من حیث ہی ہی ہے خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں ہو ماہیت لازم کے بغیر متحقق نہ ہو جیسے زوجیت اربعہ کے لئے۔ دونوں وجود میں لازم ہے۔

لایقال ھذا التقسیم الشئ الی نفسہ والی غیرہ لان اللازم علی ما عرفہ ما یمتنع انفکاکہ عن الماھیۃ وقد قسمہ الی ما لا یمتنع انفکاکہ عن الماھیۃ وھو لازم الوجود والی ما لا یمتنع وھو لازم الماھیۃ لانا نقول لا نسلم ان لازم الوجود لا یمتنع انفکاکہ عن الماھیۃ غایۃ ما فی الباب انہ لا یمتنع انفکاکہ عن الماھیۃ من حیث ھی ھی لکن لا یلزم منہ انہ لا یمتنع انفکاکہ عن الماھیۃ فی الجملۃ فانہ ممتنع الانفکاک عن الماھیۃ الموجودۃ وما یمتنع انفکاکہ عن الماھیۃ الموجودۃ فھو ممتنع الانفکاک عن الماھیۃ فی الجملۃ فان ما یمتنع انفکاکہ عن الماھیۃ اما ان یمتنع انفکاکہ عن الماھیۃ من حیث انھا موجودۃ او یمتنع انفکاکہ عن الماھیۃ من حیث ھی ھی والثانی لازم الماھیۃ والاول لازم الوجود فمورد القسمۃ متناول لقسمیہ ولو قال اللازم ما یمتنع انفکاکہ عن الشئ لم یرد السوال۔

ترجمہ اور نہ کہا جائے۔ (یعنی اعتراض نہ کی جائے) کہ یہ شئی کی تقسیم الی نفسہ والی غیر نفسہ ہے کیوں کہ اس نے جو تعریف کی ہے۔ اس سے لازم آتا ہے جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع ہو۔ اور اس کی (لازم کی) تقسیم کی ہے۔ مالا یمتنع انفکاکہ عن الماہیۃ کی تعریف اور وہ لازم وجود ہے۔ اور ما یمتنع انفکاکہ عن الماہیۃ کی طرف اور وہ لازم ماہیت ہے۔

لانا نقول۔ کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ لازم وجود وہ ہے۔ جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع نہ ہو۔ زائد سے زائد اس باب میں یہ لازم آتا ہے کہ اس کا انفکاک ماہیۃ من حیث ہی ہی سے ممتنع نہیں ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کا انفکاک ماہیت سے فی الجملہ محال نہیں ہے اس لئے کہ وہ ماہیت موجودہ سے ممتنع الفکاک ہے۔ اور وہ لازم جس کا انفکاک ماہیت موجودہ سے ممتنع ہے۔ تو ماہیت سے فی الجملہ ممتنع الانفکاک ہوگا۔ اس لئے کہ جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع ہے (اس کی دو صورتیں ہیں)۔ یا ماہیت کے انفکاک کا امتناع اس حیثیت سے ہے کہ وہ موجود ہے یا اس کے انفکاک کا امتناع ماہیت

من حیث ہی ہی سے ہے۔ ثانی لازم ماہیت ہے۔ اور اول لازم وجود ہے پس تقسیم کا مورد اپنی دو قسموں کو شامل ہے۔ اور اگر ماتن کہتے کہ لازم وہ ہے جس کا انفکاک شئی سے ممتنع ہوا تو سوال ہی وارد نہ ہوگا۔

تشریح قولہ لایقال الخ۔ منشأ اعتراض۔ ماتن نے پہلے لازم کی تعریف ان لفظوں میں کی۔ امتناع انفکاک عن الماهیۃ۔ ماہیت سے انفکاک کا محال ہونا۔ اس کے بعد اس کی تقسیم کی۔ اور قسم اول لازم وجود اور ثانی لازم ماہیت بیان کی اس سے یہ سمجھ میں آیا کہ وہ لازم وجود جو لازم ماہیت کا مقابل ہے۔ اس کی تعریف مالایمتنع انفکاکہ عن الماهیۃ ہوگی۔ اس لئے مذکورہ اعتراض لازم آگیا ہے۔ کہ یہ تو شئی کی تقسیم الی نفسہ والی غیر نفسہ ہوگئی ہے۔ اور یہ بھی باطل ہے۔

مگر شارح نے جو اعتراض وارد فرمایا ہے۔ وہ تقسیم پر کیا ہے لازم مفارق کی تعریف پر اعتراض وارد نہیں کیا۔ کیوں کہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ تقسیم کے موقع پر قسم کی تعریف ضمناً کردی گئی ہے۔ اور امور ضمنیہ میں کوتاہی کوئی قابل مواخذہ نہیں ہے۔

قولہ لانا نقول الخ۔ مذکورہ اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ممتنع الانفکاک عن الماهیۃ تو لازم وجود اور لازم ماہیت دونوں کا نام ہے۔ فرق یہ ہے کہ لازم وجود میں من حیث الوجود کی قید ہے۔ اور لازم ماہیت میں من حیث ہی ہی کی قید ہے۔ اس لئے شئی کی تقسیم الی نفسہ والی غیرہ لازم نہیں آتی۔

قولہ فانہ ممتنع الانفکاک۔ جواب کی صورت شکل اول کی ترتیب دی گئی ہے۔ صغریٰ فانہ ممتنع الانفکاک عن الماهیۃ الموجودۃ۔ کبریٰ ،، وما یمتنع انفکاکہ عن الماهیۃ الموجودۃ فہو ممتنع الانفکاک عن الماهیۃ فی الجملۃ ،، اور اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ لازم الوجود ممتنع الانفکاک عن الماهیۃ فی الجملۃ ،، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع ہے۔ وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ماہیت موجودہ سے انفکاک ممتنع ہوگا۔ یا ماہیت من حیث ہی ہی سے اول لازم موجود ہے اور دوم لازم ماہیت ہے لہذا ماہیت موجودہ سے انفکاک کا امتناع ماہیت سے فی الجملہ انفکاک کا امتناع ہے۔ اور یہی دلیل مذکور کا کبریٰ ہے جو ثابت ہوگیا۔ لہذا مقسم یعنی ممتنع الانفکاک فی الجملہ اپنی اقسام کو شامل ہوگیا ہے۔

قولہ ولو قال۔ ان امتنع انفکاکہ عن الماهیۃ ،، کہنے کے بجائے اگر ماتن یہ کہتے کہ ان امتنع انفکاکہ عن الشئی ،، تو مذکورہ اعتراض نہ وارد ہوتا۔ اس لئے کہ منشأ اعتراض لفظ ماہیت ہی ہے۔

ثم لازم الماهیۃ اما بین اوغیر بین اما اللازم البین فہو الذی یکفی تصورہ مع تصور ملزومہ فی جزم العقل باللزوم بینہما کالانقسام بمتساویین للاربعۃ فان من تصور الاربعۃ وتصور الانقسام بمتساویین جزم بمجرد تصورہما بان الاربعۃ منقسمۃ بمتساویین واما اللازم الغیر البین فہو الذی یفتقر فی جزم الذہن باللزوم بینہما الی وسط کتساوی الزوایا الثلث للقائمتین للمثلث

فان مجرد تصور المثلث وتصور تساوی الزوایا للقائمتین للمثلث لایکفی فی جزم الذهن بان المثلث متساوی الزوایا للقائمتین بل یحتاج الی وسط۔

ترجمہ پھر لازم ماہیت یا بین ہوگا یا غیر بین ہوگا۔ بہرحال لازم بین پس وہ لازم ہے کہ کافی ہو اس کے تصور کے ساتھ دونوں کے درمیان عقل کے جزم باللزوم میں (یعنی ملزوم کا تصور ہی لازم کے تصور کے جزم باللزوم میں عقل کے لئے کافی ہو) جیسے اربعہ کے لئے دو برابر حصوں میں منقسم ہو جانا لازم ہے۔ پس جس نے اربعہ کا تصور کر لیا (یعنی اس کے معنی کو جان لیا) اور انقسام بمتساویین کو جان لیا۔ تو وہ یقین کر لیتا ہے صرف ان دونوں کے تصور سے کہ اربعہ دو برابر حصوں میں تقسیم کو قبول کر لیتا ہے۔

واما اللازم الغیر البین۔ اور بہرحال لازم غیر بین پس وہ لازم ہے کہ ذہن جزم باللزوم میں ان دونوں کے درمیان (یعنی لازم و ملزوم کے درمیان) واسطہ کا محتاج ہو جیسے مثلث کے تینوں زاویہ قائمہ کا مساوی ہونا۔ پس بیشک صرف مثلث کا تصور کر لینا اور مثلث کے تینوں زاویہ قائمہ کے مساوی ہونیکا تصور تصور کر لینا کافی نہیں ہے۔ ذہن کے جزم کرنے میں کہ مثلث زاویہ قائمہ مساوی ہوتے ہیں بلکہ محتاج ہے واسطہ کا (یعنی دلیل کا)۔

تشریح قولہ اما بین۔ اب شارح نے اس جگہ لازم ماہیت کی تقسیم شروع کی ہے۔ اور کہا ہے کہ لازم ماہیت بین ہوگا یا غیر بین ہوگا۔

لازم بین اس لازم کو کہتے ہیں کہ لازم و ملزوم دونوں تصور سے عقل کو جزم باللزوم حاصل ہو جائے (یعنی عقل اس لزوم کا یقین کرے۔) جیسے اربعہ کے انقسام کا دو برابر حصوں میں۔ اس لئے کہ جس نے اربعہ کے معنی جان لئے اور انقسام بمتساویین کے معنی جان لیا تو اسے ان دونوں کے درمیان بداہۃً لزوم کا جزم و یقین حاصل ہو جائیگا۔

قولہ بمجرد تصورہما۔ اس پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ جزم باللزوم تصدیق کا نام ہے۔ اور تصدیق کے لئے تینوں تصورات کا پایا جانا ضروری ہے۔ پھر اس جگہ لازم و ملزوم کے تصور سے تصدیق کس طرح حاصل ہوگی۔ اس جگہ تصور نسبت بھی مراد ہے۔ اگرچہ شارح نے اس کو ذکر نہیں کیا۔ کیوں کہ قدماء اس کا انکار کرتے ہیں۔ یا یہ کہا جائے کہ ذکر نہ کرنے کی وجہ اس کا مشہور ہونا ہے۔ ذکر کا محتاج نہیں ہے ایک جواب یہ بھی ہے کہ اس جگہ تصور لازم من حیث انہ لازم، اور تصور ملزوم بحیثیت تصور ملزوم مراد لیا گیا ہے۔ لہذا تصور طرفین نسبت کے تصور جزم باللزوم دونوں کا تقاضہ کرتا ہے۔

قولہ فہو الذی یفتقر۔ لازم بین وہ لازم ہے جس کا تصور مع تصور ملزوم جزم باللزوم کے لئے کافی نہ ہو بلکہ اس کے جزم کے لئے کسی دلیل کا محتاج بھی ہو۔ جیسے مثلث کے لئے تینوں زاویہ قائمہ کا مساوی

ہونا لازم ہے۔ تو جس نے مثلث اور متساویۃ الزوایا القائمۃ کے معنی کو سمجھ لیا ہے۔ اس کے لئے ان دونوں کے درمیان لزوم کا جزم پیدا ہو جائے ایسا نہیں ہے بلکہ جزم پیدا ہونے کے لئے واسطہ کی ضرورت ہے۔ یعنی دلیل سے اس دعویٰ کو ثابت کرنا ہوگا۔ جب عقل اس لزوم کا اقرار کرے گی۔

وههنا نظر وهو ان الوسط على ما فسره القوم ما يقترن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا مثلاً اذا قلنا العالم محدث لانه متغير فالمقارن بقولنا لانه وهو المتغير وسط وليس يلزم من عدم افتقار اللزوم الى وسط انه يكفي فيه مجرد تصور اللازم والملزوم لجواز توقفه على شئ اٰخر من حدس او تجربة او احساس او غير ذلك فلو اعتبرنا الافتقار الى الوسط في مفهوم غير البين لم ينحصر لازم الماهية في البين وغيره لوجود قسم ثالث۔

ترجمہ اس مقام پر ایک نظر ہے۔ (اعتراض ہے) اور وہ یہ ہے کہ واسطہ جس کی تفسیر قوم (مناطقہ) نے کی ہے۔ وہ یہ ہے جو مقترن ہو ہمارے قول لانہ سے جس وقت لانہ کذا، کہا جائے۔ مثلاً ہم نے کہا العالم متغیر لانہ محدث "، تو مقارن ہمارے قول لانہ سے وہ المتغیر ہے۔ واسطہ ہے۔ اور لازم نہیں آتا لزوم کے محتاج الی واسطہ نہ ہونے کی وجہ سے کہ اس (لزوم) میں لازم و ملزوم کا تصور کافی ہے۔ اس لئے کہ جائز ہے کہ وہ شئ آخر پر موقوف ہو۔ (اور واسطہ کا محتاج نہ ہو) مثلاً حدس۔ یا تجربہ یا احساس یا اس کے علاوہ کا۔

فلو اعتبرنا الافتقار۔ لہٰذا اگر ہم نے احتیاج الی واسطہ کا اعتبار غیر بین کے مفہوم میں کرلیا تو لازم ماہیت منحصر نہ رہے گا۔ لازم ماہیت بین اور غیر بین میں، تیسری قسم کے موجود ہونے کی وجہ سے (اور جب دو کے علاوہ تیسری صورت بھی موجود ہے تو دو میں حصر باطل ہوگیا۔

تشریح قولہ وههنا نظر۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ لازم کی تقسیم لازم بین و لازم غیر بین کیطرف حاصر نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ لازم غیر بین کی تعریف میں واسطہ کے احتیاج کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور واسطہ میں حد اوسط مراد لی گئی یا پھر دلیل مراد ہے۔ لہٰذا تقسیم کا مطلب یہ ہوا کہ جزم باللزوم دلیل سے حاصل ہوگا۔ یا لازم ملزوم کے تصور سے حاصل ہوگا۔ پہلے کو غیر بین دوسرے کو بین کہتے ہیں۔ جب کہ ابھی تیسرا احتمال اور بھی باقی ہے۔ جزم باللزوم نہ محض طرفین کے تصور سے حاصل ہو اور نہ ہی وہ دلیل کا محتاج ہو۔ بلکہ امر آخر مثلاً حدس، تجربہ، احساس وغیرہ پر موقوف ہو۔

وقد يقال البين على اللازم الذي يلزم من تصور ملزومه تصوره لكون الاثنين ضعفا

للواحد فان من تصور الاثنين ادرك ضعف الواحد والمعنى الاول اعم لانه متى يكفى تصور الملزوم فى اللزوم يكفى تصور اللازم مع تصور الملزوم وليس كلما يكفى التصور ان يكفى تصور واحد والعرض المفارق اما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل واما بطيئ الزوال .. كالشيب والشباب وهذا التقسيم ليس بحاصر لان العرض المفارق هو ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيئ وما لا يمتنع انفكاكه عن الشيئ لا يلزم ان يكون منفكا حتى ينحصر فى سريع الانفكاك وبطيئه لجواز ان لا يمتنع انفكاكه عن الشيئ ويدوم له كحركات الافلاك ۔

ترجمہ اور کبھی بولا جاتا ہے ۔ بیّن اس لازم پر (یعنی بین کے ایک معنی یہ ہیں) کہ اس کے ملزوم کے تصور سے اس کا (لازم کا) تصور لازم آئے ۔ جیسے دو کا ایک ہونا دوگنا ہونا ۔ پس جس نے اثنین کا تصور کرلیا (یعنی اثنین کے معنیٰ کو جان لیا کہ وہ واحد کا دُوگنا ہے ۔)

والمعنی الاول اعم ۔ مگر پہلا معنی اعم ہے ۔ اس لئے کہ جب لزوم کے لئے ملزوم کا تصور کافی ہوگا تو ملزوم کے ساتھ لازم کا تصور بھی کافی ہوگا ۔ مگر ایسا نہیں ہے ۔ کہ جب کبھی دو کا تصور کافی ہو ۔ تو تصور واحد بھی اس جگہ کافی ہو جائے ۔

والعرض المفارق ۔ اور عرض مفارق یا سریع الزوال ہوگا ۔ جیسے شرمندہ آدمی کے چہرہ کی سُرخی اور خوف زدہ آدمی کے چہرہ کی زردی ۔

واما بطیئ الزوال ۔ یا دیر سے زائل ہوگا جیسے بڑھاپا اور جوانی اور یہ تقسیم حاصر (تمام اقسام کو گھیرنے والی نہیں ہے) ۔ کیوں کہ عرض مفارق وہ عرض ہے جس کا جدا ہونا شئی سے ممتنع نہ ہو ۔ اور وہ شئی جس کا جدا ہونا شئ سے محال نہ ہو ۔ لازم (ضروری) نہیں ہے ۔ کہ وہ جدا ہو ہی جائے ۔ (یعنی ممکن ہے کہ جدا ہونا محال نہ ہو مگر کبھی زائل نہ ہو) تاکہ عرض کا انحصار ہو جائے سریع الزوال وبطی الزوال میں

لجواز ان لا یمتنع انفکاکہ ۔ اس لئے کہ جائز ہے انفکاک محال نہ ہو شئ سے مگر عرض دائمی ہو جیسے فلک کی حرکت ۔

تشریح قولہ وقد یقال ۔ اس جگہ شارح نے لازم بین کے دوسرے معنی بیان کئے ہیں ۔ اس کا اعتبار دلالت التزامی میں ہوتا ہے ۔ اس کا دوسرا نام لازم ذہنی اور لازم بالمعنی الاخص بھی ہے ۔ اور وہ یہ ہے کہ صرف ملزوم کا تصور ہی لازم کے تصور کے لئے کافی ہے ۔ جیسے الاثنان ضعف الواحد ۔ اس لئے کہ اثنین کے معنیٰ جان لینے سے ہی واحد کا دوگنا ہونا ذہن میں آجاتا ہے ۔ یعنی اثنین کا تصور واحد کے تصور کو مستلزم ہے ۔

قولہ والمعنی الاول ۔ بیان کردہ لازم کے معانی میں سے پہلے معنی اعم اور دوسرے معنی اخص ہیں ۔

اس لئے کہ لزوم کے لئے جب صرف ملزوم کا تصور ہی کافی ہوگا۔ تو تصور لازم و تصور ملزوم دونوں ضرور کافی ہوں گے لزوم کے پائے جانے کے لئے مگر اس کا عکس نہیں ہے۔

قولہ کالشیب والشباب ۔عرض مفارق لبطئ الزوال کی شان شباب میں اتفاق ہے۔ شیب کے معنی جاندار سے قوت عزیزیہ کا کمزور ہونا ۔ اور قوت عزیزیہ کا قوی ہونا شباب ہے۔ اگر حیوان سے حیوان کی ذات مراد ہے تو شیب کا زوال ممکن ہے۔ اس لئے کہ زوال وصف کے معنی زوال وصف مع بقاء ذات المعروض کے ہیں اور مرنے کے بعد بدن باقی رہتا ہے۔ اس لئے اس کے ہیولیٰ پر صورت جمادیہ آجاتی ہے۔ تو یہ بداہۃ کے خلاف ہے۔

اور اگر حیوان سے مراد بشرط کونہ حیوانا ہے ۔ تو شیب کا زوال ناممکن ہے۔ اس جگہ پہلے معنی مراد ہیں ماتن نے اسی لئے اس کو مثال میں ذکر کیا ہے۔

قولہ لیس بحاصر ۔ شرح مطالع میں عرض کی تقسیم اس طرح بیان کی گئی ہے۔ عرض مفارق بالقوۃ ہوگا جیسے حرکت افلاک یا عرض مفارق بالفعل ہوگا ۔ مفارق بالفعل کی دو قسمیں ہیں۔ اول سریع الزوال جیسے حمرۃ الخجل وصفرۃ الوجل یا بطئ الزوال ہوگا ۔ جیسے شیب و شباب۔

قال وکل واحد من اللازم والمفارق ان اختص بافراد حقیقۃ واحدۃ فھو الخاصۃ کالضاحک والا فھو العرض العام کالماشی وترسم الخاصۃ بانھا کلیۃ مقولۃ علی ما تحت حقیقۃ واحدۃ فقط قولا عرضیا والعرض العام بانہ کلی مقول علی افراد حقیقۃ واحدۃ وغیرھا قولا عرضیا فالکلیات اذن خمس نوع وجنس وفصل وخاصۃ وعرض عام۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا اور لازم و مفارق میں سے ہر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہو تو وہ خاصہ ہے۔ جیسے ضاحک (انسان کے لئے) ورنہ پس وہ عرض عام ہے۔ جیسے ماشی (انسان فرس غنم ،بقر وغیرہ کے لئے۔)

وترسم الخاصۃ ۔ اور خاصہ کی تعریف کی جاتی ہے کہ خاصہ وہ کلی ہے جو فقط ایک حقیقت کے افراد پر بولی جائے ۔ قول عرضی کے طور پر۔ اور عرض عام وہ کلی ہے جو ایک حقیقت کے افراد پر اور اس کے علاوہ کے افراد پر بھی بولا جائے قول عرضی کے لحاظ سے۔

فالکلیات اذن خمس ۔ لہذا پس اس وقت معلوم ہوا کہ کلیات پانچ ہیں ۔ اول جنس ۔ دوم نوع سوم فصل ،چہارم خاصہ ،پنجم عرض عام۔

اقول الکلی الخارجی عن الماھیۃ سواء کان لازمًا اومفارقا اوخاصۃ اوعرضا عاما لانہ ان اختص بافراد حقیقۃ واحدۃ فھو الخاصۃ کالضاحک فانہ مختص بحقیقۃ الانسان وان لم یختص بھا بل یعمھا وغیرھا فھو العرض العام کالماشی فانہ شامل للانسان وغیرہ وترسم الخاصۃ بانھا کلیۃ مقولۃ علی افراد حقیقۃ واحدۃ فقط قولا عرضیا فالکلیۃ مستدرکۃ علی ما غیر مرۃ وقولنا فقط یخرج الجنس والعرض العام انھما مقولان علی حقائق مختلفۃ وقولنا قولا عرضیا یخرج النوع والفصل لان قولھما علی ما تحتھما ذاتی لا عرضی۔

ترجمہ: شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ وہ کلی جو افراد کی حقیقت سے خارج ہو برابر ہے کہ لازم ہو یا مفارق ہو۔ یا خاصہ ہو یا عرض عام ہوگی۔ اس لئے کہ اگر وہ خاص ہو۔ ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ وہ خاصہ ہو۔ جیسے ضاحک۔ اس لئے کہ وہ انسان کی حقیقت کے ساتھ خاص ہے اور اگر اس کے ساتھ خاص نہ ہو۔ بلکہ عام ہو۔ اس کو اور اس کے غیر کو پس وہ عرض عام ہے جیسے ماشی کہ وہ شامل ہے۔ انسان اور اس کے غیر کو۔

وترسم الخاصۃ۔ اور خاصہ کی تعریف کی جاتی ہے۔ کہ بیشک وہ ایسی کلی ہے کہ جو صرف ایک حقیقت کی افراد پر بولی جاتی ہے۔ قول عرضی کے لحاظ سے پس لفظ الکلیہ زائد ہے جیسا کہ کئی مرتبہ اس کا بیان گذر چکا ہے۔ اور ہمارا قول فقط جنس اور عرض عام کو خارج کرتا ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں مختلف حقائق پر بولی جاتی ہے۔ اور ہمارا قول قولا عرضیا نوع اور فصل کو خارج کرتا ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں مقول ہوتے ہیں جن ماتحت افراد پر وہ ذاتی ہیں نہ کہ عرضی۔

ویرسم العرض۔ اسی طرح عرض عام کی تعریف کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو بولی جاتی ہے ایک حقیقت کے افراد پر اور اس کے غیر پر قول عرضی کے لحاظ سے پس ہمارے قول وغیرہا سے نوع اور فصل اور خاصہ خارج ہوجاتے ہیں۔ اس وجہ سے کہ یہ تینوں نہیں بولے جاتے ہیں مگر فقط ایک حقیقت کے افراد پر اور ہمارے قول قولا عرضیا کی قید سے جنس خارج ہوجاتی ہے۔ اس لئے کہ اس کا مقول ہونا ذاتی ہے۔

تشریح: قولہ الکلی الخارج۔ ماتن نے خاصہ اور عرض عام کا مقسم لازم و مفارق دونوں کو بنایا ہے۔ اور اس کو صراحت سے ذکر کیا ہے۔ حالانکہ لازم اور مفارق دونوں میں سے کوئی بھی ان دونوں قسموں کی جانب منقسم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ خاصہ بھی اور عرض عام بھی لازم اور مفارق میں سے ہر ایک دوسرے سے اعم من وجہ ہے۔ اور القسم اخص مطلقا۔ اس وجہ سے شارح نے مقسم الکلی الخارج عن الماہیۃ ہے۔ اس بات سے آگاہ کردیا ہے۔ کہ تقسیم صحیح اس طرح بہتر ہے کہ خاصہ اور عرض عام کی جانب اس کلی کو تقسیم کیا جائے۔ جو حقیقت سے خارج ہو یعنی الکلی الخارج عن ماہیۃ الافراد کو۔

قولہ لانہ ان اختص۔ شارح نے کلی کی تقسیم میں داخل اور خارج کے اعتبار سے کی تھی۔ اس طرح سے اس جگہ بھی خاصہ اور عرض عام کی تقسیم ماہیت افراد کے لحاظ سے بیان کی ہے۔
لہذا مفہوم واجب سے کوئی اعتراض نہ وارد ہوگا۔ کہ وہ حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ خاص نہیں ہے اس کے باوجود خاصہ ہے۔ کیوں کہ علمائے منطق کے نزدیک واجب کے لئے کوئی ماہیت نہیں ہے۔ اور اس کے مفہوم کا اختصاص افراد سے نہیں ہے۔ بلکہ فرد واحد کے ساتھ مختص ہے۔
خاصہ کی دو قسمیں ہیں۔ خاصہ شاملہ۔ خاصہ غیر شاملہ۔
قولہ بافراد حقیقۃ۔ تقسیم کلی کے طرز سے اس جگہ بھی حقیقت کے بجائے لفظ ماہیت ہی ہونا چاہئے۔ مگر چونکہ خاصہ اور عرض عام کسی معدوم ماہیت کے لئے نہیں ہوا کرتے۔ کیونکہ معدوم شئ کسی وصف کے ساتھ متصف نہیں ہوا کرتی۔ اور ماہیت پر حقیقت کا اطلاق تحقق ہی کے ساتھ سے ہوا کرتا ہے۔ اس لئے مصنف نے اس جگہ لفظ حقیقت کا استعمال کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ خاصہ اور عرض عام دونوں حقیقت موجودہ کے لحاظ سے ہیں۔
قولہ بل یعمہا وغیرھا۔ یعنی فی الجملہ وہ عام ہو حقیقت وغیر حقیقت کے افراد کو برابر ہے۔ کہ حقیقت اور غیر حقیقت کے درمیان مشترک ہو یا افراد حقیقۃ اور نفس حقیقت کے درمیان مشترک ہو۔
قولہ حقیقۃ واحدۃ فقط۔ اس سے مراد دونوں کو عام ہے۔ خواہ حقیقت جنسی ہو یا نوعی ہو۔ یہ تعمیم اس لئے کی گئی ہے تاکہ تعریف دونوں کو شامل ہو جائے۔ اس لئے کہ اس جگہ مقول علی کثیرین متفقین بالحقائق کے الفاظ نہیں لائے جس طرح پر نوع کی تعریف میں یہ الفاظ ذکر کیا تھا۔ کیونکہ بیشتر نوع سے اعم ہوتا ہے۔
قولہ قولا عرضیا۔ اس قید سے نوع اور فصل خارج ہو گئیں۔ اس لئے قولا عرضیا سے مراد حمل عرضی ہے اور نوع وفصل کا حمل افراد پر ذاتی ہوتا ہے حمل عرضی نہیں ہوتا۔
قولہ یرسم العرض العام۔ اگر اس میں حیثیت کی قید کا لحاظ کیا جائے تو ماشی بحیثیت حیوان کے خاصہ ہے۔ اور بحیثیت انسان وفرس کے عرض عام ہے۔ لہذا عرض عام کی تعریف جنس کے خاصہ پر نہ صادق آئے گی۔

ویرسم العرض العام بانہ کلی مقول علی افراد حقیقۃ وغیرھا قولا عرضیا فبقولنا وغیرھا یخرج النوع والفصل والخاصۃ لانہا لاتقال الا علی افراد حقیقۃ واحدۃ فقط وبقولنا قولا عرضیا یخرج الجنس لانہ قولہ ذاتی وانما کانت ھذہ التعریفات رسوما للکلیات لجواز ان یکون لہا ماھیات وراء تلک المفہومات ملزومات مساویۃ لہا فحیث لم یتحقق ذلک اطلق علیہا اسم الرسم وھو بمعزل من التحقیق لان الکلیات امور اعتباریۃ حصلت مفہوماتہا اولا ووضعت اسمائہا

بانہا فلیس لہا معان غیر تلک المفہومات فیکون ھی حدود اعلی ان عدم العلم بانہا حدود لا یوجب العلم بانہا رسوم فکان المناسبۃ ذکر التعریف الذی ھو اعم من الحد والرسم۔

ترجمہ اور عرض عام کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے۔ کہ وہ ایک کلی ہے۔ جو بولی جاتی ہے ایک حقیقت کے افراد اور اس کے علاوہ پر قول عرضی کے طور پر۔ پس ہمارے قول وغیرہا سے نوع اور فصل اور خاصہ نکل گئے۔ اس لئے کہ یہ نہیں بولے جاتے ہیں مگر صرف ایک حقیقت کے افراد پر پس ہمارے قول قولا عرضیا سے جنس نکل جائے گی۔ اس لئے کہ اس کا بولا جانا ذاتی ہے۔

اور بیشک یہ تعریفیں کلیات کے لئے رسوم ہیں۔ کیوں کہ جائز ہے کہ ان کے لئے ماہتیں ان مفہومات کے علاوہ ہوں۔ اور وہ ماہیات ملزوم مساوی ہوں ان مفہومات کے۔ پس چونکہ متحقق نہیں ہے تو اس پر رسم کا لفظ استعمال کیا اور رسم تحقیق سے جدا شئی ہے۔

اس لئے کہ کلیات امور اعتباریہ ہیں۔ ان کے پہلے مفہوم حاصل ہوتے ہیں۔ اس کے بعد ان مفہومات کے مقابلے میں ان کے نام وضع کئے جاتے ہیں۔ لہذا ان کے معانی ان مفہومات کے علاوہ نہیں ہیں۔ پس مناسب تھا کہ لفظ تعریف ذکر کرتے جو کہ رسم اور حد دونوں سے عام ہے۔

تشریح قولہ وانہا کانت۔ ماتن نے ان تعریفات کو لفظ حد سے نہیں تعبیر کیا بلکہ ان کو رسم کہا ہے۔ مثلاً کسی جگہ رسوم کہا۔ کسی جگہ رسم کہا۔ وجہ اس کی شارح نے یہ بیان کی ہے کہ حد اس تعریف کو کہتے ہیں جو جنس وفصل سے مرکب ہو۔ یعنی ذاتیات سے۔۔۔۔ رسم اسے کہتے ہیں جو عرضیات سے مرکب ہو۔

لہذا کلیات خمس کی تعریفوں میں جو مفہومات مذکور ہیں یہی مفہومات ان کی ذاتیات ہیں یا نہیں اس کو یقین سے نہیں کہا جاسکتا۔ اس لئے ممکن ہے کلیات کے لئے ان کے علاوہ دوسری ماہیات ہوں اور ان ماہیات کے لئے یہ مفہوم عارض اور لازم ہوں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ بات چونکہ یقینی نہیں ہے۔ اس لئے ماتن نے ان تعریفات کو رسم سے تعبیر کیا ہے حد نہیں کہا۔

قولہ فحیث لم یتحقق۔ ماہیت باوجود فی الاعیان ہے۔ یعنی ماہیات حقیقیہ ہیں اور ماہیات اعتباریہ ہیں۔ یعنی موجود فی الاذہان ہیں۔ جس کی صورت یہ ہے کہ عقل نے موجودات خارجیہ سے ان کا انتزاع کرلیا ہے۔ مثلاً وجوب، امکان، امتناع، اسی طرح دیگر اصطلاحات۔ جہاں تک ماہیات حقیقیہ میں باہم امتیاز کا تعلق ہے تو یہ کام بہت مشکل ہے۔ اس وجہ سے کہ جنس کا عرض عام کے ساتھ اور فصل کے ساتھ التباس ہے۔ اس لئے ان کے حدود قائم کرنا مشکل ہے۔ اور ماہیات اعتباریہ کا جہاں تک تعلق ہے۔ تو ان کے ذاتیات وعرضیات کے امتیاز کر لینے میں دشواری نہیں ہے۔ اس لئے کہ جو ان

کے مفہوم میں داخل ہوگی وہ ان کے لئے ذاتی ہوگی۔ اور جو مشترک ہوگی وہ جنس ہوگی۔ اور جو تمیز دینے والی ہوگی وہ فصل ہوگی۔ اور جو ان کے مفہوم سے خارج ہوگی وہ عرضی ہوگی پھر یہ عرضی مشترک ہے تو خاصہ ہے۔

قولہ ملزومات۔ اس قید کا مفاد یہ ہے کہ جب تک وہ مفہومات ان ماہیات کے لئے لوازم اور ماہیات ان کے لئے ملزومات نہ ہوگی۔ اس وقت تک تعریفات میں ان کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور یہی مشہور ہے۔ مگر شارح نے مطالع میں اس کو پسند نہیں کیا ہے۔

رہی مساوات کی قید تو متاخرین کے نزدیک شرط ہے۔ یا مصنف نے اس قید کو اس لئے لگایا ہے تاکہ تعریفات جامع و مانع ہو جائیں۔

قولہ وھو بمعزل من التحقیق۔ یہ مذکورہ تعریف کے رسم ہونے پر رد ہے۔ حاصل یہ ہے کہ کلیات امور اعتباریہ ہیں اور ان کی حقیقت وہی ہے۔ جو ذہن میں حاصل ہے۔ لہذا کلیات کی حقائق اولاً ذہن میں حاصل ہوتی ہیں اس کے بعد ان کے اسماء مقرر کئے گئے۔ پس ان مفہومات کے علاوہ ان کی کوئی دوسری حقیقت نہیں ہے جس کے معروض ہونے اور ان مفہومات کے عارض ہونے کا احتمال ہو۔ اور اس کی وجہ سے ان تعریفات کو رسم کا درجہ دیدیا جاتا ہے۔ بلکہ یہ تعریفات حدود ہیں۔

قولہ علی ان العدم۔ مذکورہ بالا توجیہ پر یہ اعتراض ثانی ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ان تعریفات کے حدود ہونے کا عدم علم ان کو رسم سے تعبیر کرنیکا مقتضی نہیں ہے۔ ملخص نامی کتاب میں امام رازی نے لکھا ہے کہ یہ تعریفات حدود ہیں یا رسوم ہیں۔ اس میں اختلاف ہے مگر حق یہ ہے کہ یہ حدود ہیں۔ اس لئے کہ حیوان کے جنس ہونے سے مراد یہ ہے کہ یہ ماہو کے جواب میں کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولا جاتا ہے۔

اس کی تشریح ماتن نے یہ کی ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ جنس کے لئے اس مقدار کے علاوہ اور کوئی ماہیت نہیں ہے۔ یہ کیوں ممکن نہیں ہے کہ مذکورہ صفات کے ساتھ موصوفہ مقولیت اس مفہوم کو عارض ہو۔ جو مقدار مذکور کے علاوہ ہے۔

وفی تمثیل الکلیات بالناطق والضاحك والماشی لابالنطق والضحك والمشی التی هی مبادیها فائدة وهی ان المعتبر فی حمل الکلی علی جزئیاته حمل المواطات وهو حمل هو هو لاحمل الاشتقاق وهو حمل هوذو هو والنطق والضحك والمشی لایصدق علی افراد الانسان بالمواطاة فلا یقال زید نطق بل ذو نطق او ناطق۔

ترجمہ اور کلیات کی مثال ناطق، ضاحک اور ماشی سے دینا مشی، ضحک اور نطق سے نہ دینا۔ جو کہ ان کے مبادی ہیں۔ ایک بڑا فائدہ پیش نظر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حمل کلی علی جزئیاتہ

میں حمل بالمطوات کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور وہ حمل ہو ہو ہے۔ نہ کہ حمل بالاشتقاق اور وہ ذو اور ہو کا حمل ہے۔ اور نطق، ضحک، مشی، انسان کے افراد پر بالمواطات صادق نہیں آتے۔ لہذا زیدؓ نطق نہیں کہا جاتا بلکہ زید ذو نطق کہا جاتا ہے۔

تشریح قولہ دفی تمثیل۔ ہم نے پہلے بھی کہا ہے کہ اہل منطق نطق، ضحک، سواد، مشی وغیرہ کو ذکر کرتے ہیں۔ مگر ناطق، ضاحک، ماشی مراد لیتے ہیں۔ چنانچہ ماتن نے مثال میں ناطق۔ ضاحک اور ماشی ہی کا ذکر کرتے ہیں۔ اس پر شارح نے کہا بطور مسامحت کے نہیں ہے۔ بلکہ اس میں ایک بڑا فائدہ ہے۔

قولہ حمل المواطات۔ اصولی طور پر حمل کی دو قسمیں ہیں۔ حمل اولی۔ حمل متعارف۔ محمول اور موضوع بالذات متحد اور فرق دونوں کے درمیان صرف اعتباری ہو وہ حمل اولی کہلاتا ہے۔ اور حمل متعارف وہ ہے۔ کہ موضوع ومحمول کے مابین اتحاد من وجہ پایا جاتا ہے۔ اور من وجہ دونوں متغایر ہوں۔

پھر حمل متعارف کی دو قسمیں ہیں۔ اول حمل بالمواطات۔ دوم حمل بالاشتقاق۔ حمل بالمواطات موضوع ومحمول میں ذو اور دوسرے حروف کا کوئی واسطہ نہ ہو بلکہ براہ راست حمل کیا گیا ہو۔ جیسے زید کاتب اور حمل بالاشتقاق وہ ہے جو ذو کے واسطے سے حمل کیا گیا ہو۔ جیسے زید ذو نطق۔ حمل بالاشتقاق حمل بالمواطات سے جدا نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ وہ اس کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ البتہ حمل بالمواطات تو وہ بغیر حمل بالاشتقاق کے پایا جا سکتا ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب محمول اسم جامد ہو مشتق نہ ہو مثلاً قام زیدؓ جب زیدؓ قائمٌ کے معنی میں ہو۔

واذا قد سمعت ما تلونا علیك ظهر لك ان تلك الكليات منحصرة فی خمس نوع وجنس وفصل وخاصة وعرض عام لان الكلی اما ان يكون نفس ماهية ما تحته من الجزئيات او داخلا فيها او خارجا عنها فان كل نفس ماهية ما تحته من الجزئيات فهو نوع وان كان داخلا فيها فاما ان يكون تمام المشترك بين ماهية ونوع آخر فهو الجنس او لا يكون فهو الفصل وان كان خارجا عنها فان اختص بحقيقة واحدة فهو الخاصة والا فهو العرض العام واعلم ان المصنف قسم الكلی الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق وقسم كلا منهما الى الخاصة والعارض العام فيكون الخارج عن الماهية منقسما الى اربعة اقسام فيكون اقسام الكلی اذن سبعة على مقتضى تقسيمه لا خمسة فلا يصح قوله بعد ذلك فالكليات اذن خمس۔

ترجمہ ہم نے جو مضمون تمہارے سامنے ذکر کیا ہے۔ جب تم نے اس کو سن لیا تو اس سے تم

کو معلوم ہوگیا کہ یہ مذکورہ کلیات پانچ میں منحصر ہے۔ اول نوع۔ دوم جنس۔ سوم فصل۔ چہارم خاصہ۔ پنجم عرض عام ہے۔ اس لئے کلی یا اپنی ماتحت جزئیات کی عین ماہیت (حقیقت) ہوگی۔ یا اس میں (حقیقت میں) داخل ہوگی۔ (یعنی حقیقت کا جزء ہوگی) یا اس سے خارج ہوگی۔

فان کان نفس۔ پس اگر وہ اپنی ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہے۔ تو وہ نوع ہے۔ اور اگر ماہیت میں داخل ہے تو یا وہ تمام مشترک ہے۔ اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تو پس وہ جنس ہے۔ یا نہ ہوگی۔ (یعنی اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک نہ ہوگی۔ تو پس وہ جنس ہے۔)

او لا یکون فہو الفصل۔ یا نہ ہوگی تو وہ فصل ہے۔

قولہ وان کان خارجاعنہا۔ اور کلی ان سے خارج ہوگی۔ پس اگر وہ ایک حقیقت کے ساتھ مخصوص ہے۔ تو وہ خاصہ ہے۔ ورنہ پس وہ عرض عام ہے۔

قولہ واعلم ان المصنف۔ اور جان تو کہ بیشک ماتن نے اس کلی کو جو کہ ماہیت سے خارج ہو۔ لازم و مفارق کی جانب تقسیم فرمایا ہے۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک کو خاصہ اور عرض عام کی جانب تقسیم کیا ہے

فیکون الخارج عن الماہیۃ۔ لہذا پس وہ کلی جو ماہیت سے خارج ہے۔ چار اقسام کی جانب منقسم ہے اس صورت میں کلی کی اقسام سات ہو جاتی ہیں۔ ان کے تقسیم کے تقاضا کے مطابق پانچ نہیں رہتیں۔ اس لئے کہ اس کے بعد فالکلیات اذن خمس کہنا درست نہیں ہے۔

تشریح قولہ اعلم ان المصنف:۔ ماتن نے پہلے اس کلی کو جو ماہیت سے خارج ہو۔ تو قسمیں بیان کی ہیں۔ اول لازم۔ دوم مفارق۔ اس کے بعد ہر ایک کو خاصہ اور عرض عام کی جانب منقسم کیا ہے۔ اس لئے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ خارج الماہیۃ کلی کی چار اقسام ہیں۔

اعتراض:۔ یہ تقسیم مشہور تقسیم کے خلاف ہے۔ کیوں کہ مشہور تقسیم میں اولاً خارج عن الماہیۃ کو خاصہ اور عرض عام کی جانب تقسیم کی گئی ہے۔ اس کے بعد عرض عام و عرض مفارق کی جانب۔

اعتراض ثانی:۔ ماتن نے جو بطور تفریع کہا ہے۔ کہ فالکلیات اذن خمس "یہ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ ایک طرف آپ نے خارج عن الماہیۃ کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔ جن کا حاصل یہ ہے کہ چار یہ اور تین پہلی یعنی نوع اور جنس اور فصل۔ تو کل ملکر سات ہوگئیں۔ اور دوسری طرف آپ یہ بھی ذکر کرتے ہیں۔ لہذا اس وقت اب کلیات کی مجموعی تعداد پانچ ہے۔ (دونوں اقوال میں تعارض پیدا ہوگیا)

جواب۔ یہ اقسام بظاہر سات ہیں۔ مگر صحیح یہ ہے کہ وہ کلی جو ماہیت سے خارج ہے۔ اس کی دو قسمیں ہی ہیں۔ لازم اور مفارق۔ پھر ان دونوں کو خاصہ اور عرض عام کی جانب منقسم کیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ لازم اور مفارق ایک ماہیت کے ساتھ خاص ہونے کے اعتبار سے خاصہ ہے۔ اور ماہیت واحدہ کے ساتھ خاص نہ ہونے کے اعتبار سے عرض عام ہے۔ تو لازم و مفارق دونوں خاصہ اور عرض عام

میں منحصر ہوئے۔ لہذا در حقیقت کلی کی پانچ ہی قسمیں ہوئیں۔

جواب اعتراض اول کا جواب دیا گیا ہے کہ مشہور تقسیم سے صراحۃً معلوم نہیں ہوتا کہ خاصہ اور عرض عام۔ لازم اور مفارق بھی ہوا کرتے ہیں۔ مگر ماتن کی تقسیم سے یہ بات صراحۃً معلوم ہوگئی۔ اور مشہور تعریف سے انحراف اگر کسی فائدے کے پیش نظر کیا گیا ہو۔ تو وہ معیوب نہیں سمجھا جاتا۔

اعتراض :۔ کلی کی اولاً پانچ اقسام ہیں۔ نوع۔ جنس۔ فصل۔ خاصہ۔ عرض عام۔ کلی کی بلاواسطہ صرف تین قسمیں ہیں۔ کیوں کہ اپنے افراد کی عین حقیقت ہو تو وہ نوع ہے۔ اور افراد کی حقیقت کا جزء ہو تو ذاتی ہے۔ اور کلی اپنی جزئیات کی حقیقت سے خارج ہو تو وہ عرضی ہے۔ لیکن اگر اقسام اولیٰ اور اقسام ثانوی دونوں کو ملالیا جائے۔ تو کلیات پانچ کے بجائے پھر نو نکلتی ہیں۔

اس لئے کہ ذاتی کی دو قسمیں ہیں۔ اول جنس۔ دوم فصل۔ پھر ان کی دو دو اقسام ہیں۔ یعنی جنس قریب اور جنس بعید۔ پھر فصل قریب اور بعید۔ اسی طرح عرض کی بھی دو قسمیں ہیں۔ لازم اور مفارق اور ان لازم و مفارق کی دو دو قسمیں ہیں۔ لازم عرض عام۔ لازم خاصہ۔ مفارق خاصہ۔ مفارق عرض عام پس چار اقسام داخل کی۔ اور چار اقسام خارج کی۔ اور ایک قسم عین ماہیت ہونے کی۔ کل نو قسمیں نکل آئیں۔

جواب :۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ ماہیت کے افراد کی طرف نسبت کرنے سے کلی کی بلاواسطہ پانچ ہی اقسام ہیں۔

قَالَ ؛ الفصلُ الثالث

فی مباحث الکلی والجزئی وھی خمسۃ الاول الکلی قد یکون ممتنع الوجود فی الخارج لالنفس مفہوم اللفظ کشریک الباری عزاسمہ وقد یکون ممکن الوجود ولکن لا یوجد کالعنقاء وقد یکون الموجود منہ واحد افقط مع امتناع غیرہ کالباری عزاسمہ اومع امکانہ کالشمس وقد یکون الموجود منہ کثیرا اما متناھیا کالکواکب السبعۃ السیارۃ اوغیر متناہ کالنفوس الناطقۃ عند بعضہم۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ تیسری فصل کلی اور جزئی کی مباحث کے بیان میں ہے اور وہ پانچ ہیں پہلی بحث۔ کلی کا وجود خارج میں کبھی محال ہوتا ہے۔ نہ کہ مفہوم لفظ کے لحاظ سے جیسے شریک

الباری عزاسمہ اور کبھی ممکن الوجود ہوتی ہے۔ مگر نہیں پائی جاتی جیسے عنقار۔ اور کبھی اس میں سے ایک فرد موجود ہوتا ہے۔ اور ساتھ ہی دوسرا فرد محال ہوتا ہے۔ جیسے باری عزاسمہ یا اس کے فرد کے ساتھ دوسرے کا امکان ہوتا ہے۔ جیسے شمس اور کبھی اس کے افراد کثیر موجود ہوتے ہیں۔ یا متناہی جیسے کواکب سبعہ سیارہ۔ یا غیر متناہی ہوتے ہیں جیسے نفوس ناطقہ ان کے نزدیک (یعنی بعض مناطقہ کے نزدیک)

تشریح قولہ الفصل الثالث۔ ماتن نے یہ عنوان جدید قائم کیا ہے۔ پہلے ایسا نہیں کیا۔ وجہ یہ ہے کہ ماتن آگاہ کرنا چاہتے ہیں۔ اس فصل کے مباحث دراصل مسائل نہیں ہیں۔ بلکہ بیشتر ان میں سے توضیحات ہیں۔

آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ فن منطق میں کلی اور اس کے اقسام سے بحث ہوتی ہے۔ جزئی سے بحث نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے کہ جزئی کاسب و مکتسب دونوں نہیں ہوتی۔ اور جزئی کے احوال میں آنے سے کوئی علمی کمال بھی حاصل نہیں ہوتا۔ جزئی کا ذکر ان مباحث میں اس وجہ سے ہوتا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ کچھ نہ کچھ حد جزئیات کو شامل ہے۔ چنانچہ کلی کے ممکن ہونے یا ممتنع ہونے اور موجود ہونے کی بحث میں اس کی جزئیات حقیقیہ کی بحث کی طرف راجع ہے۔ نیز اسی طرح کلی کے معانی ثلثہ سے بحث کلی ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ جزئی بھی اس کے دائرہ میں آجاتی ہے۔

قولہ قد یکون ممتنع الوجود۔ کبھی کلی کا وجود ممتنع ہوتا ہے۔ مگر نفس مفہوم کے لحاظ سے ممتنع نہیں ہوتا جیسے شریک الباری۔

اور کبھی کلی کا وجود ممکن ہوتا ہے۔ مگر اس کا کوئی فرد خارج میں نہیں پایا جاتا۔ اور کبھی کلی کا صرف ایک ہی فرد پایا جاتا ہے۔ اور دوسرے فرد کے پائے جانے کا امتناع ہوتا ہے۔ جیسے باری تعالیٰ اور کبھی فرد واحد پایا جاتا ہے۔ مگر غیر کے پائے جانے کا بھی امکان موجود ہوتا ہے۔ جیسے شمس۔ اور کبھی کلی کے افراد کثیرہ موجود ہوتے ہیں کبھی متناہی ہو کر جیسے کواکب سبعہ سیارہ۔ اور کبھی افراد کثیرہ غیر متناہی صورت میں۔ جیسے نفوس ناطقہ بعض مناطقہ کے نزدیک۔

اقول قد عرفت فی اول الفصل الثانی ان ما حصل فی العقل ان لم یکن مانعا من اشتراکہ بین کثیرین فھو الکلی وان کان مانعا من الاشتراک فھو الجزئی فمناط الکلیۃ والجزئیۃ انما ھو الوجود العقلی واما ان یکون الکلی ممتنع الوجود فی الخارج او ممکن الوجود فیہ فامر خارج عن مفھومہ والی ھذا اشار بقولہ والکلی قد تکون ممتنع الوجود فی الخارج لا لنفس مفھوم اللفظ یعنی امتناع وجود الکلی او امکان وجودہ شئی لا یقتضی نفس مفھوم الکلی بل اذا جرد العقل النظر الیہ احتمل عندہ ان یکون ممتنع الوجود فی الخارج وان یکون ممکن الوجود فیہ فالکلی اذا انسبناہ الی الوجود الخارجی اما یکون

ممکن الوجود فی الخارج او ممتنع الوجود فی الخارج الثانی کشریك الباری عزاسمه و الاول اما ان یکون موجودا فی الخارج اولا الثانی کالعنقاء والاول اما یکون موجودا فی الخارج اولا الثانی کالعنقاء والاول اما ان یکون متعدد الافراد فی الخارج اولایکون متعددا الافراد فان لم یکن متعددا الافراد فی الخارج بل یکون منحصرا فی فرد واحد فلا یخلو اما ان یکون مع امتناع غیرہ من الافراد فی الخارج اویکون مع امکانه غیرہ فالاول کالباری عزاسمه والثانی کالشمس وان کان له افراد متعددة موجودة فی الخارج فاما ان یکون افراد متناهیة اوغیرمتناهیة والاول کالکواکب السیارة فانه کلی له افراد منحصرة فی الکواکب السبعة السیارة والثانی کالنفس الناطقة فان افرادها غیر متناهیة علی مذهب بعض۔

ترجمہ شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ تم شروع فصل ثانی میں جان چکے ہو کہ جو شئ عقل میں حاصل ہو پس وہ اس حیثیت سے کہ عقل میں حاصل ہے۔ اگر کثیرین کے درمیان شرکت سے مانع نہ ہو تو وہ کلی ہے۔ اور اگر شرکت سے مانع ہے۔ تو وہ جزئی ہے۔ پس دارو مدار کلی و جزئی ہونے کا وہ صرف وجود عقل ہی ہے۔

واما ان یکون الکلی ممتنع الوجود۔ اور بہرحال کلی خارج میں ممتنع الوجود ہے۔ یا خارج میں ممکن الوجود تو یہ امر کلی کے مفہوم سے خارج ہے۔ اور مصنف نے اس کی جانب اپنے اس قول والکلی قدیکون ممتنع الوجود فی الخارج لانفس مفہوم اللفظ سے اس طرف اشارہ کیا ہے۔ یعنی کلی کے وجود کا محال ہونا۔ یا اس کے وجود کا ممکن ایسی چیز ہے جس کا کلی کا مفہوم تقاضا نہیں کرتا۔

بل اذا اجرد العقل۔ بلکہ جب عقل کو اس کی طرف نظر کرنے سے یعنی خارج کی طرف تو عقل کے نزدیک احتمال ہے کلی خارج میں ممتنع الوجود ہو۔ ثانی جیسے شریک باری۔ اول یا وہ خارج میں موجود ہوگی یا نہیں۔ ثانی جیسے عنقاء ہے۔ اور اول یا وہ خارج میں متعدد افراد والی ہوگی یا متعدد افراد والی نہیں ہوگی۔ پس اگر وہ یعنی کلی متعدد افراد فی الخارج نہ ہو بلکہ فرد واحد ہی میں منحصر ہو تو پس خالی نہیں اس بات سے کہ اس کے ساتھ غیر کا وجود خارج میں محال یا اس کے غیر کا امکان ہے۔ پس اول کی مثال باری عزاسمہ تعالیٰ۔ اور ثانی کی شمس ہے۔

وان کان له افراد متعددة۔ اور اگر اس کے (کلی کے) افراد متعددہ خارج میں موجود ہیں تو پس یا وہ افراد متناہی ہوں گے۔ یا غیر متناہی ہوں گے۔ اول کی مثال کواکب سبعہ سیارہ ہے۔ اس لئے کواکب کلی ہے۔ اس کے افراد سات ستاروں میں منحصر ہے۔ اور ثانی جیسے نفس ناطقہ اس لئے کہ اس کے افراد غیر متناہی ہیں۔ بعض مناطقہ کے مذہب پر۔

تشریح قولہ مناط الکلیۃ. کلی اور جزئی ہونا مفہوم کے لوازم بینہ میں سے ہے۔ یعنی جب کوئی مفہوم ذہن میں حاصل ہوتا ہے۔ تو اس مفہوم سے ان میں سے بعض میں کلی اور بعض میں جزئی ہونے کی طرف سبقت کرتا ہے۔ ہاں اگر ذہن کی توجہ افراد کی طرف ہو جائے تو پھر وہ خیال کرتا ہے کہ افراد موجودہ ہیں یا معدوم اور ممکن ہیں یا ممتنع اور یہ کہ ان میں وحدت ہے یا کثرت اور وہ جو ذہن میں حاصل اس کو مفہوم کہا جاتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ کلی و جزئی ہونے کا دار و مدار وجود عقلی پر ہے۔ اور کلی کا خارج میں موجود۔ معدوم۔ ممکن الوجود اور ممتنع الوجود وغیرہ ہونا اس کے مفہوم سے خارج ہے۔ چنانچہ ماتن نے اپنے قول لانفس مفہوم اللفظ سے اس کی جانب اشارہ کیا ہے۔

قولہ او ممکن الوجود فیہ - اعتراض:۔ علامہ تفتازانی نے اس پر ایک اعتراض وارد کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اگر ممکن سے ممکن عام مراد ہے تو یہ ممتنع کو بھی شامل ہے۔ لہذا ممتنع الوجود کے مقابل اس کو لانا درست نہیں ہے۔ اور اگر ممکن سے ممکن خاص مراد ہے تو یہ واجب کو شامل نہیں ہوتا۔

جواب:۔ ممکن سے ممکن عام ہی مراد ہے مگر اس میں قید ہے جانب وجود کی۔ یعنی ممکن عام المقید بجانب الوجود ہے۔ یعنی جس کا عدم ضروری نہ ہو۔ اب اس کو ممتنع کے مقابلے میں لانا درست ہے۔ اس لئے کہ ممتنع اس کو کہتے ہیں۔ جس کا عدم ضروری ہو۔ اور یہ واجب کو بھی شامل رہے گا۔ کیوں کہ واجب کا عدم ضروری نہیں ہوتا ہے۔

قولہ علی مذھب بعض۔ وہ مناطقہ عالم کو قدیم مانتے ہیں۔ اور عدم تناسخ کے قائل نہیں یہ ان کا مذہب ہے۔ مثلاً ارسطو وغیرہ۔ ان کے نزدیک جسم سے جو نفوس مجردہ ہیں وہ غیر متناہی ہیں۔ لیکن وہ مناطقہ جو عالم کو قدیم کو قدیم ماننے کے ساتھ تناسخ کے بھی قائل ہیں جیسے افلاطون وغیرہ تو ان لوگوں کے نزدیک نفوس ناطقہ متناہی ہیں

قال الثانی اذا قلنا الحیوان مثلا بانہ کلی فہنالک امور ثلثۃ الحیوان من حیث ہو ہو وکونہ کلیا والمرکب منہما والاول یسمی کلیا طبعیا والثانی یسمی کلیا منطقیا والثالث یسمی کلیا عقلیا والکلی الطبعی موجود فی الخارج لانہ جزء من ھذا الحیوان الموجود فی الخارج وجزء الموجود موجود فی الخارج واما الکلیات الاخیر ان ففی وجودہا فی الخارج خلاف والنظر فیہ خارج عن المنطق۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ جب ہم نے حیوان کے لئے مثلاً کہا کہ وہ کلی ہے تو اس جگہ تین امور پائے گئے حیوان من حیث ہو ہو۔ اور اس کا کلی ہونا۔ اور ان دونوں سے مرکب ہونا۔ اول کا نام کلی طبعی۔ دوسرے کا نام کلی منطقی۔ اور تیسرے کا نام عقلی ہے۔ اور کلی خارج میں موجود ہوتی ہے۔ کیوں کہ وہ ہذا الحیوان کا جز ہے جو کہ خارج میں موجود ہے اور موجود کا جز بھی موجود فی الخارج ہوتا ہے۔ اور بہر حال آخر کی دونوں کلیاں پس خارج میں ان دونوں کے وجود کے بارے میں اختلاف ہے اور اس بحث میں پڑنا

منطق کے موضوع سے خارج بات ہے۔

تشریح مذکورہ عبارت کی تشریح پوری "اقول" کے زیرعنوان شارح کر رہے ہیں۔ اس لئے تکرار کے خوف سے اس جگہ ہم تشریح نہیں کرتے۔

اقول اذا قلنا الحیوان مثلاً کلی فھناک امور ثلثة الحیوان من حیث ھو ھو ومفھوم الکلی من غیر اشارة الی مادة و الحیوان الکلی وھو المجموع المرکب منھما ای من الحیوان والکلی والتغایر بین ھذہ المفھومات ظاہر. فانه لوکان المفھوم من احدھما عین المفھوم من الاخر لزم من تعقل احدھما تعقل الاخر ولیس کذلک فان مفھوم الکلی مالایمتنع نفس تصورہ عن وقوع الشرکة فیه ومفھوم الحیوان الجسم النامی الحساس المتحرک بالارادة ومن البین جواز تعقل احدھما مع الذھول عن الاخر فالاول یسمی کلیا طبعیا لانه طبیعة من الطبائع او لانه موجود فی الطبیعة ای فی الخارج والثانی کلیا منطقیا لان المنطقی انما یبحث عنه وما قال ان الکلی المنطقی کونه کلیا فیه مساھلة اذ الکلیة انما ھی مبدأہ والثالث کلیا عقلیا لعدم تحققه الا فی العقل وانما قال الحیوان مثلا لان اعتبار ھذہ الامور الثلثة لایختص بالحیوان ولا بمفھوم الکلی بل یتناول سائر الماھیات ومفھومات الکلیات حتی اذا قلنا الانسان نوع حصل عندنا نوع طبعی ونوع منطقی ونوع عقلی وکذلک فی الجنس والفصل وغیرھما۔

ترجمہ شارح نے فرمایا۔ میں کہتا ہوں کہ جب ہم نے کہا الحیوان مثلاً کلی ہے تو اس موقع پر تین امور پائے گئے۔ الحیوان من حیث ہو ہو۔ اور کلی کا مفہوم مادہ کی جانب اشارہ کئے ہوئے۔ اور الحیوان الکلی۔ اور یہ دونوں کا مجموعہ مرکب ہے۔ یعنی الحیوان اور الکلی، اور تغایر ان مفہومات کے درمیان واضح وظاہر ہے۔

فانہ لوکان المفہوم۔ اس لئے کہ اگر مفہوم ان دونوں میں سے ایک کا بعینہٖ دوسرے کا مفہوم ہوتا۔ تو دونوں میں سے ایک کے تعقل (تصور) سے دوسرے کا تعقل لازم آتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

فان مفہوم الکلی۔ اس لئے کہ کلی کا مفہوم ہے کہ اس کا نفس تصور اس میں شرکت بین کثیرین سے مانع نہ ہونا اور الحیوان کا مفہوم جسم نامی، حساس، متحرک بالارادۃ ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا تعقل دوسرے کے ذہول کے ساتھ (مثلاً حساس کا تصور ہو اور متحرک بالارادہ سے ذہول ہو۔)

فالاول یسمی کلیا طبعیا۔ پس اول کا نام کلی طبعی رکھا جاتا ہے۔ کیوں کہ وہ طبائع میں سے ایک طبیعت ہے۔ یا اس وجہ سے کہ طبیعت میں موجود ہے۔ یا خارج میں۔

والثانی کلیا منطقیا۔ اور دوسری کلی کا نام کلی منطقی رکھا جاتا ہے۔ کیوں کہ منطقی اس سے بحث کرتا ہے

وماقال ان الکلی ۔ وہ جو ماتن نے کہا کہ کلی منطقی اس وجہ سے ہے کہ وہ کلی تو اس میں تساہل ہے ۔ (یہ غلط ہے) کیوں کہ کلیت (کلی ہونا) تو اس کا مبدأ ہے ۔

والثالث کلیا عقلیا ۔ اور تیسری کا نام کلی عقلی ہے ۔ کیوں کہ اس کا تعلق صرف عقل میں ہوتا ہے ۔

وانماقال الحیوان مثلا ۔ اور ماتن نے الحیوان مثلاً کہا ہے ۔ کیوں کہ ان تینوں امور کا اعتبار حیوان کیساتھ خاص نہیں ہے ۔ (دوسرے مفہوم بھی ہو سکتے ہیں ۔ حیوان تو فقط بطور مثال کے ذکر کیا ہے ۔ تاکہ قاعدہ آسانی سے سمجھ میں آجائے ۔

ولا بمفہوم الکلی ۔ اور نہ مفہوم کلی کے ساتھ مختص ہے ۔ بلکہ یہ قانون تمام ماہیات کو اور تمام کلی مفہومات کو شامل ہے ۔ حتیٰ کہ جب ہم نے کہا الانسان نوع ،، تو ہمارے ذہن میں نوع طبعی ، نوع منطقی اور نوع عقلی تینوں حاصل ہو گئیں ۔)

وکذلک فی الجنس ۔ اسی طرح جنس اور فصل وغیرہ میں بھی قیاس کر لیجئے ۔

تشریح قولہ اذا قلنا الحیوان ۔ ماتن نے کہا اذا قلنا للحیوان مثلا بانہ کلی ۔ اس عبارت سے غیر ضروری حروف کو حذف کر کے شارح نے ماتن کی عبارت کو اس طرح کہا ۔ اذا قلنا الحیوان مثلا کلی دونوں عبارتوں پر لفظی فرق اس طرح پر ہے ۔ شارح نے للحیوان سے لام حذف کر دیا ہے لفظ بانہ کلی ،، اس عبارت سے غیر ضروری حروف کو حذف کر کے شارح ماتن کی عبارت کو اس طرح کہا ۔ اذا قلنا الحیوان مثلا کلی ،، دونوں عبارتوں میں لفظی فرق اس طرح پر ہے ۔ شارح نے للحیوان سے لام کو حذف کر دیا ۔ لفظ بانہ کو شارح نے بالکل ہی حذف کر دیا ہے ۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ماتن کے کلام میں ابہام بھی داخل ہے ۔ اور عبارت بھی مغلق ہے ۔ بات صاف اور واضح نہیں تھی ۔ اس لئے کانٹ چھانٹ سے شارح نے مفہوم کو بے غبار کر دیا ہے ۔ مقصد دونوں کا ایک ہی ہے ۔

ماتن کی عبارت میں اغلاق اس بنا پر ہے کہ ”قال لہ“، اور ”قال بہ“، دونوں میں فرق ہے ۔ قال لہ ،، کے معنیٰ ہیں کسی سے خطاب کرنا ۔ اور قال بہ کے معنیٰ ہیں کسی کو حکم دینا ۔ مصنف ماتن نے اس جگہ لام اور ب دونوں صلے جمع کر دیئے ہیں ۔ اس لئے شارح نے عبارت سے ان کو حذف کر دیا ۔ اور سادہ جملہ استعمال کیا اور کہا اذا قلنا الحیوان مثلا کلی تاکہ معلوم ہو جائے کہ ماتن کا ارادہ لفظ قول کو بار کے ساتھ متعدی کرنے کا ہے ۔ گویا ماتن یہ کہنا چاہتے ہیں اذا قلنا بان الحیوان کلی ،، اور للحیوان لاجل الحیوان کے معنیٰ میں ہے ۔ خلاصہ عبارت یہی نکلا کہ الحیوان کلی ،، حیوان کلی ہے ۔

دوسرے لوگوں نے ماتن کی مذکورہ بالا عبارت کا مطلب اس طرح لکھا ہے کہ للحیوان میں لام مقولہ میں داخل نہیں ہے ۔ جیسے قلت لزید ،، میں ہے ۔ بلکہ لام بمعنی عن ہے جیسے آیت کریمہ قالت اخراھم لاولٰھم ۔ یعنی عن اولٰھم ۔ اور ماتن کے قول بانہ میں بار اس لئے کہ قول اس جگہ تکلم کے معنیٰ میں ہے ۔

قولہ فہناک امور ثلثۃ۔ کسی عدد کو بصراحت ذکر کرنے سے حصر مقصود نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ اعتراض بے کار ہوگا کہ یہاں امور ثلاثہ کے علاوہ دیگر بہت سے امور ہیں لہذا حصر باطل ہوگیا۔ عدد کو صراحت سے بیان کرنیکا مقصود اس موقع پر یہ ہے کہ وہ اشتراک جو اس جگہ بیان کیا گیا ہے۔ وہ انہیں تین میں منحصر ہے۔

قولہ الحیوان الکلی۔ شارح نے کہا والحیوان الکلی وہو المجموع المرکب منہما یعنی الحیوان الکلی، یہ مجموعہ مرکب ہے الحیوان اور الکلی کا، مقصود اس سے شارح کا یہ ہے کہ الحیوان کے ساتھ الکلی قید بن کر آیا ہے یعنی اس جگہ مرکب تقییدی مراد ہے۔ مرکب خبریہ مراد نہیں ہے۔

پھر جب ہم الحیوان پر کلی ہونے کا حکم عائد کریں تو اس الحیوان الکلی کا تحقق قابل اعتراض ہے۔ ہاں اگر تحقق سے مراد تحقق بالقوہ جو فعل کے قریب ہو مراد لیا جائے اور اس میں جو حکم مذکور ہے اس کو اکثری مان لیا جائے تو اعتراض وارد نہ ہوگا۔ مگر کسی قانون منطق کا اکثری ہونا اس فن کے قوانین کے خلاف ہے کیوں کہ جب ہم نے الکلی کلی کہا۔ تو اس جگہ دو امور نہیں پائے جاتے اول الکلی من حیث ہو ہو اور دوسرا مفہوم الکلی من غیر اشارۃ الی مادۃ من المواد اس لئے کہ مفہوم کلی اور کلی من حیث ہو ہو دونوں ایک ہی امر ہیں بجز اس کے کہ مفہوم سے مفہوم مقید بالاطلاق مراد لیا جائے تو اعتراض وارد نہ ہوگا۔

قولہ فانہ لو کان المفہوم۔ یہ دلیل ہے کہ تینوں مفاہیم ایک دوسرے کے مغایر ہیں کہ اگر ان تینوں مفہوم میں مغایرت نہ ہو بلکہ عینیت ہو تو ان کا انفکاک نہ خارج میں ہوگا نہ ذہن میں بلکہ حیوان کا تصور کلی کے بغیر، اسی طرح کلی کا تصور حیوان کے بغیر ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دونوں حیوان اور کلی جدا جدا مفہوم ہیں۔ اور جب دونوں ایک دوسرے کے مغایر ہیں تو وہ مفہوم جو ان دونوں سے مرکب ہوگا وہ بدرجہ اولیٰ ان سے مغایر ہوگا اس لئے جزء اور کل میں مغایرت ہوتی ہے۔

وضاحت بالفاظ دیگر:۔ آپ جانتے ہیں کہ بیاض ایک مفہوم ہے۔ جو خارج میں کپڑے کو عارض ہے۔ اور بیاض سے ابیض کو مشتق کر کے اس کو ثوب پر محمول کیا گیا ہے۔ اور محمول کرنے کی صورت میں تین امور پائے جاتے ہیں۔ ثوب جو معروض ہے بیاض جو کہ امر عارض ہے۔ اور ایک جو ثوب و بیاض دونوں کا مجموعہ ہے۔

ٹھیک اسی طرح سمجھ لیجئے کہ کلیت کے مفہوم سے کلی کو مشتق کیا گیا پھر حمل بالمواطات کے طور پر اس کو حیوان پر حمل کیا گیا۔ اور الحیوان کلی،، کہا جائے تو اس جگہ بھی وہی تین امور پائے جائیں گے۔ اول حیوان کا مفہوم یعنی متحرک بالارادہ، حساس، ابعاد ثلثہ کا مجموعہ۔ اور حیوان اس مفہوم کے ساتھ معروض ہے دوسرا ہے کلی جس کا مفہوم یہ ہے جو کثیرین کے درمیان شرکت سے مانع نہ ہو یہ عارض ہے۔ پھر تیسرا ان دونوں کا مجموعہ ہے۔ یعنی الحیوان الکلی،، پس جس طرح ابیض کا مفہوم بعینہ ثوب کا مفہوم ہے نہیں۔ ورنہ اس کا جزء ہے۔ بلکہ ابیض ثوب سے خارج ہے۔ اور ثوب پر محمول ہے اسی طرح کلی کا مفہوم نہ حیوان کے

مفہوم کا عین ہے۔ اور نہ اس کا جزء ہے بلکہ خارج ہے جو حیوان میں بھی پایا جاتا ہے۔ اور حیوان کے علاوہ ماہیتوں میں بھی محمول ہو سکتا ہے۔

قولہ احدھما۔ اعتراض:۔ اس جگہ ضمیر ہما کا مرجع لفظ حیوان اور کلی ہے۔ اور حیوان سے اس کا مفہوم مراد ہے۔ اور کلی تو مفہوم ہی کو کہتے ہیں۔ تو عبارت فانہ لوکان المفہوم من احدھما عین المفہوم الاٰخر۔ مفہوم کے لئے مفہوم کا ہونا لازم آتا ہے۔

جواب:۔ اس جگہ احدہما میں ہما ضمیر کا مرجع لفظ حیوان اور لفظ کلی ہے۔ اس لئے مفہوم کے لئے مفہوم لازم نہیں آتا۔

قولہ والاوّل۔ پہلا یعنی حیوان من حیث ہو ہو کلی طبعی ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب الحیوان الکلی میں حیوان کلی طبعی ہے۔ تو مقولہ الحیوان جنس میں حیوان جنس طبعی ہوگا لہذا جنس طبعی اور کلی طبعی میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

جواب:۔ اس جگہ معروض ہونے کی حیثیت کا لحاظ کیا گیا ہے۔ یعنی حیوان کا مفہوم کلی طبعی اس حیثیت سے ہے کہ وہ مفہوم کلی کا معروض ہے۔ اور الحیوان جنس طبعی بایں حیثیت ہے کہ وہ مفہوم جنس کا معروض ہے۔ یا معروض ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لئے جب دونوں میں صلاحیت کی قید کا اضافہ کر دیا گیا تو دونوں میں مغایرت پیدا ہو گئی۔

قولہ وماقال۔ ماتن کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ کلی منطقی کلی کے کلی ہونے کو کہتے ہیں۔ مگر یہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ لفظ کلی مشتق ہے۔ اور کلیت مبدأ ہے۔ اس لئے کہ کلیت کی نسبت کلی کی جانب بالکل ایسی ہی ہے جیسی کہ ضرب اور ضاربیت کی نسبت ضارب کی جانب ہوتی ہے۔

قولہ لعدم تحققہ۔ کلی منطقی، کلی طبعی دونوں کے مجموعہ یعنی الحیوان الکلی کو اس لئے کلی عقلی کہا جاتا ہے کہ یہ مجموعہ من حیث المجموعہ خارج میں نہیں پایا جاتا۔ اس کا وجود صرف ذہن میں ہوتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کلی منطقی معقولات ثانویہ میں سے شمار کی جاتی ہے۔ کہ جن کا وجود صرف ذہن میں ہوتا ہے۔ اور کلی منطقی جزء ہے کلی عقلی کا۔ اور قاعدہ ہے کہ جس کا جزء عقلی ہو وہ مجموعہ بھی عقلی ہوتا ہے۔

قولہ وانما قال الحیوان مثلا۔ مثلاً لانے کی وجہ یہ ہے تاکہ گمان نہ کیا جائے کہ امور ثلاثہ کا اعتبار صرف اسی مادہ میں ہے۔ یعنی حیوان میں۔ کیوں کہ ان امور ثلاثہ کا اعتبار دوسری ماہیات میں بھی کیا گیا ہے۔ مثلاً الانسان نوع میں "الانسان من حیث ہو ہو" نوع طبعی ہے۔ اور کلی ہونے کی حیثیت سے نوع منطقی بھی ہے۔ اور ان دونوں کے مجموعہ کو نوع عقلی بھی کہا جاتا ہے۔ اسی طرح "الحیوان جنس" کو بھی قیاس کر لیجئے۔

والكلي الطبعي موجود في الخارج لان هذا الحيوان موجود والحيوان جزء من هذا الحيوان الموجود وجزء الموجود هو موجود فالحيوان موجود وهو الكلي الطبعي ۔

ترجمہ اور کلی طبعی خارج میں موجود ہوتی ہے۔ کیوں کہ ہذا الحیوان خارج میں موجود ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ موجود کا جزر موجود ہوتا ہے۔ پس الحیوان، موجود ہے اور یہی کلی طبعی ہے۔

تشریح قولہ الكلي الطبعي موجود في الخارج ۔ کلی طبعی خارج میں موجود ہے۔ مثلاً حیوان من حیث ہو ہو موجود ہے۔ یا موجود نہیں ہے۔ یا خارج میں صرف افراد ہی موجود ہیں۔ یہ ایک مشہور اختلافی مسئلہ ہے۔

کلی طبعی خارج میں موجود ہے جمہور کا مذہب ہے کلی طبعی خارج میں موجود نہیں ہے محققین متأخرین کا مسلک ہے۔ انہیں میں علامہ تفتازانی اور خود شارح قطب الدین رازی بھی ہیں۔ شیخ رئیس الدین اور احسن المحققین ملا محمد حسن نیز ان کے جد امجد مقدام للمحققین نے بھی متأخرین ہی کی تائید کی ہے۔

استدلال۔ کلی طبعی موجود فی الخارج ہے ہمارا قول ہذا الحیوان موجود کسی خاص جانور کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہ یہ جانور موجود ہے اس میں حیوان ایک جزر ہے اور خارج میں موجود کا جزر ہے اور قاعدہ ہے کہ موجود کا جزر بھی موجود ہوتا ہے۔ لہذا حیوان جو کلی طبعی ہے۔ وہ بھی موجود فی الخارج ہے خلاصہ یہ ہے کہ اس استدلال کا دار و مدار امر عرفی پر ہے۔ کہ جب ایک ہی قسم کی بات کئی چیزوں میں پائی جاتی ہے تو ان سب کو ایک ہی نام میں شریک کر دیا جاتا ہے۔ اس کا لحاظ کئے بغیر کہ وہ بالذات موجود ہے یا نہیں ہمارے قول ہذا الحیوان موجود" میں حیوان موجود فی الخارج کا حیوان جزر ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ موجود کا جزر بھی موجود ہوتا ہے۔ لہذا وہ حیوان جو کلی طبعی ہے۔ وہ بھی موجود ہے۔ حالانکہ ہذا الحیوان موجود ہے۔ صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ وہ حیوان جو مشار الیہ ہے وہ خارج میں موجود ہے نہ کہ حیوان موجود فی الخارج ہے۔ اس کی مثال ایسی ہوئی کہ کسی چھت کی جانب اشارہ کر کے اس کے فوق کو کہا جائے کہ یہ فوق موجود ہے پھر یہ استدلال کریں کہ ہذا الفوق موجود فی الخارج پس فوق بھی خارج میں موجود ہے اس لئے کہ فوق موجود کا جزر ہے۔ اور اگر اس مثال کے یہ معنی مراد لئے جائیں کہ مشار الیہ چھت سے فوقیت کا انتزاع کیا گیا ہے۔ اور اس سے فوقیت منتزع ہو رہی ہے تو تسلیم ہے۔ اسی طرح ہذا الحیوان میں حیوان منتزع ہو رہا ہے۔

اور اگر اسی کو اس طرح کہا جائے کہ فوق منشا کا لحاظ کئے بغیر موجود فی الخارج ہے یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ امر انتزاعی ہونے میں فوقیت اور حیوانیت دونوں مساوی ہیں۔

نیز وہ حیوان جو کلی طبعی ہے۔ وہ موجود فی الخارج ہے۔ ایک دعویٰ ہے۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حیوان

موجود ہے۔ اور ہذا یعنی مشار الیہ بھی موجود ہے۔ اس وجہ سے وہ حیوان جو جزء ہے وہ بھی موجود ہے۔ تو یہ مصادرہ علی المطلوب ہوگیا۔

شارح قطب الدین رازی نے اپنی تصنیف شرح مطالع میں لکھا ہے کہ اگر کلی طبعی موجود ہو تو اس کے موجود ہونے کی تین صورتیں ہیں۔ کلی طبعی بنفسہٖ جزئیات خارجیہ ہے۔ دوسرے صورت کلی طبعی ان جزئیات خارجیہ کا جزء ہوگی۔ کلی طبعی ان جزئیات خارجیہ سے خارج ہوگی۔ مذکورہ تینوں احتمال باطل ہیں۔ پہلی صورت اس وجہ سے باطل ہے کہ اگر کلی طبعی بعینہٖ جزئیات ہو تو لازم آئیگا کہ کل اور جزئیات دونوں میں متحد ہیں۔ اس لئے کہ جو بھی جزئی فرض کی جائے گی وہ بعینہٖ طبیعت کلیہ ہوگی۔ اور دوسری جزئی بھی عین طبیعت کلیہ ہوگی اور قاعدہ ہے کہ عین کا عین بھی عین ہوتا ہے۔ لہذا جو جزئی فرض کی گئی ہے۔ وہ دوسری جزئی کی عین ہوگی حالانکہ یہ بداہتہً باطل ہے۔

دوسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ کلی طبعی جب خارج میں ان جزئیات کی جزء ہے۔ تو اس جزئی کا وجود کل سے مقدم ہوگا۔ اس لئے کہ شئی کے اجزاء خارجیہ اپنے کل کے وجود پر مقدم ہوا کرتے ہیں۔ اور جب اس کا وجود مقدم ہوگا۔ تو وہ کلی وجود کے مغایر ہوگا۔ پس کلی کا حمل کسی جزئی پر درست نہ ہوگا۔ جیسا کہ تمام اجزاء خارجیہ کا یہی حکم ہے۔

اور تیسرا احتمال باطل ہونا بالکل واضح ہے۔

واما الكليات الأخران اى الكلى المنطقى والكلى العقلى ففى وجودهما فى الخارج خلاف والنظر فى ذلك خارج عن الصناعة لانه من مسائل الحكمة الالهية المباحثة عن احوال الموجود من حيث انه موجود وهذا مشترك بينهما وبين الكلى الطبعى فلاوجه لايراده ههنا واحالتهما على علم آخر۔

ترجمہ اور بہر حال آخر کی دو کلیاں یعنی کلی منطقی اور کلی عقلی تو ان دونوں کے وجود فی الخارج میں اختلاف ہے۔ اور اس مسئلے پر بحث ونظر کرنا فن کے موضوع سے خارج ہے۔ کیوں کہ یہ حکمت الٰہیہ کے مسائل سے متعلق ہے۔ جہاں موجود کے احوال سے بحث کی جاتی ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ موجود ہے۔ اور یہ ان دونوں کے درمیان اور کلی طبعی کے درمیان مشترک ہے۔ پس اس کو یہاں ذکر کرنے اور ان دونوں کو دوسرے علم پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

تشریح قولہ واما الکلیات۔ چونکہ کلی منطقی کا ظرف عروض صرف ذہن ہے۔ اس لئے اس کا وجود فقط ذہن میں ہے۔ اور اسی وجہ سے اس کو معقولات ثانویہ میں شمار کیا گیا ہے۔

ہے اور ظاہر ہے کہ معقولات ثانویہ کا وجود خارج میں محال ہے۔ اس وجہ سے جمہور مناطقہ میں سے کسی کا یہ قول نہیں ہے کہ کلی منطقی خارج میں موجود ہے۔

قولہ والنظر فی ذلك خارج عن الصناعة۔ اور اس کے وجود وعدم وجود فی الخارج سے بحث کرنا فن منطق کے موضوع سے خارج ہے۔

یعنی کلی منطقی اور کلی عقلی کے متعلق بحث کرنا کہ خارج میں موجود ہے یا نہیں۔ اس کا تعلق براہ راست فن حکمت الٰہیہ سے ہے۔ اور بحث یہ موضوع منطق سے خارج ہے۔ اس پر شارح نے اپنے قول بذا مشترک بینہما، سے ماتن پر رد کیا ہے۔ کہ بعینہٖ یہی دلیل کلی طبعی پر بھی جاری ہوتی ہے۔ پس کلی طبعی کے وجود وعدم وجود فی الخارج سے بحث کرنا اور ان دونوں کلیات کو یعنی کلی منطقی اور کلی عقلی کو حکمت الٰہیہ کے حوالہ کردینا ترجیح بلا مرجح ہے۔

جواب:۔ اہل منطق کلی طبعی سے جو بحث کرتے ہیں اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ کلی طبعی کے وجود کی بحث کوئی لمبی چوڑی بحث نہیں ہے۔ ضمناً اس کو ذکر کردیا جاتا ہے۔ لہٰذا اس کے بیان کا مختصر کرنا مرجح بن گیا دوسری وجہ کلی طبعی کے وجود وعدم وجود سے بحث کرنے کی یہ ہے کہ منطق میں جو مثالیں قواعد کی وضاحت کے لئے بیان کی جاتی ہیں۔ ان میں کلی طبعی کا وجود نافع ہے۔ مثلاً قاعدہ ہے کہ کلی کبھی ان جزئیات کی ماہیت میں داخل ہوتی ہے۔ جس کی مثال میں حیوان کو ذکر کرتے ہیں۔ لہٰذا اگر کلی طبعی کا وجود معلوم نہ ہو تو چونکہ جزئیات خارج میں موجود ہیں۔ نیز یہ بھی معلوم ہے کہ شئی موجود کا جزء بھی موجود ہوا کرتا ہے اور جو موجود نہ ہو وہ کسی موجود کا جزء نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا حیوان کا جزئیات موجودہ کی ماہیتوں کا جزء ہونا معلوم نہ ہوتا۔

اس لئے اگر اہل منطق کلی طبعی کے وجود وعدم وجود سے بحث کرتے ہیں تو ترجیح بلا مرجح کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔

قال الثالث الكليان متساويان ان صدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الأخر كالانسان والناطق وبينهما عموم وخصوص مطلقا ان صدق احدهما على كل ما يصدق عليه الأخر من غير عكس كالحيوان والانسان وبينهما عموم وخصوص من وجه ان صدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الأخر فقط كالحيوان والابيض ومتباينان ان لم يصدق شئ منهما على شئ مما يصدق عليه الأخر كالانسان والفرس۔

ترجمہ | ماتن نے فرمایا۔ تیسری بحث دو کلیاں متساوی ہوں گی۔ اگر صادق آئے دونوں

میں سے ہر ایک ہر اس فرد پر کہ صادق آتی ہے۔ جن پر دوسری جیسے انسان اور ناطق اور دونوں کلیوں کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے۔ اگر دونوں میں سے ایک صادق آئے ہر اس فرد پر کہ صادق آتی ہے۔ اس دوسری بغیر عکس کے۔ (یعنی دوسری کلی کے پہلی ہر فرد پر صادق نہ آئے۔ بلکہ بعض پر صادق آئے۔) جیسے الحیوان اور الانسان اور دونوں کلیوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ ہے۔ اگر دونوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کے فقط بعض افراد پر صادق آئے جیسے حیوان اور ابیض اور دونوں کلیاں متبائن ہیں۔ اگر نہ صادق آئے کوئی ان دونوں کلیوں میں سے دوسری کے کسی فرد پر جیسے انسان اور فرس۔

تشریح قولہ الثالث: کتاب کی یہ تیسری بحث ہے۔ جس میں ماتن اور شارح دو کلیوں کے مابین نسبت کو بیان کریں گے۔ اس کے بیان کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ معلومات کو ترتیب دینے کے لئے مراتب کا لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ نیز ان معلومات کے باہم ربط کا بھی خیال رکھنا پڑتا ہے۔ اور نسبت ان امور پر وہ دیتی ہے۔ اس لئے اہل منطق اپنی کتابوں میں نسبت کو بیان کرتے ہیں۔

اقول النسب بین الکلیین منحصرۃ فی اربعۃ التساوی والعموم والخصوص المطلق والعموم والخصوص من وجہ والتباین وذلک لان الکلی اذا نسب الی کل اٰخر فاما ان یصدقا علی شئ واحد اولم یصدقا فان لم یصدقا علی شئ اصلا فھما متباینان کالانسان والفرس فانہ لایصدق الانسان علی شئ من افراد الفرس وبالعکس۔

ترجمہ میں کہتا ہوں کہ دو کلیوں کے مابین نسبتیں چار میں منحصر ہیں۔ تساوی، عموم خصوص مطلق، عموم خصوص من وجہ، اور تباین۔

وذلک لان۔ اور یہ اس وجہ سے کہ کلی جب دوسری کلی کی جانب نسبت کی جائے۔ تو پس یا دونوں کلیاں شئ واحد پر صادق آئیں گی۔ یا دونوں شئ واحد پر بالکل صادق نہ آئیں گی۔ پس اگر بالکل صادق نہ آئیں تو وہ متباینان ہیں۔ جیسے انسان اور فرس۔ اس وجہ سے کہ انسان فرس کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا۔ اور اس کا عکس بھی ہے۔ یعنی فرس انسان کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا۔

تشریح قولہ فان لم یصدقا علی شئ۔ دو کلیوں میں سے کسی کلی کا خارج میں کوئی فرد ہی نہیں ہے۔ مثلاً لاشئ۔ اور لاممکن بالامکان العام کسی شئ پر بھی صادق نہیں آتے اس وجہ سے کہ نفس الامر میں ان کا کوئی فرد موجود نہیں نہ ذہن میں نہ خارج میں۔ ایسی کلیاں تعریف میں داخل نہیں ہیں۔ مگر متباین نہیں ہیں۔ کیوں کہ جن دو کلیوں میں تباین پایا جاتا ہے۔ ان کی نقیضین میں تباین جزئی پایا جاتا ہے۔ مگر یہاں ایسا نہیں ہے۔ کیوں کہ لاشئ کی نقیض شئ ہے اور لاممکن کی ممکن ہے۔ اور ان دونوں یعنی شئ اور ممکن کے درمیان

تساوی کی نسبت ہے۔ متباین جزئی نہیں ہے۔
جواب :۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ مقسم میں وہ دو کلیاں مراد ہیں جو نفس الامر میں کسی نہ کسی فرد صادق ہوں۔ اس لئے کہ کلی فرضی سے کوئی غرض وابستہ نہیں ہے۔ نہ ترتیب کے موقع پر کلی فرضی سے کام لیا جاتا ہے۔ یعنی اکتساب میں کلی فرضی کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اس لئے یہ کلیاں ہماری بحث سے خارج ہیں۔

وان صدقا علی شئ فلا یخ اما ان یصدق کل منہما علی کل ما یصدق علیہ الاٰخر اولا یصدق فان صدقا فہما متساویان کالانسان والناطق فان کل ما یصدق علیہ الانسان یصدق علیہ الناطق وبالعکس وان لم یصدق فاما ان یصدق احدھما علی کل ما صدق علیہ الاٰخر غیر عکس اولا یصدق فان صدق کان بینہما عموم وخصوص مطلق والصادق علی کل ما صدق علیہ الاٰخر اعم مطلقا والاٰخر اخص مطلقا کالانسان والحیوان فان کل انسان حیوان ولیس کل حیوان انسان وان لم یصدق کان بینہما عموم وخصوص من وجہ وکل واحد منہما اعم من الاٰخر من وجہ اخص من وجہ فانہما لما صدقا علی شئ ولم یصدق احدھما علی کل ما صدق علیہ الاٰخر کان ھناک ثلث صور احدھما ما یجتمعان فیہا علی الصدق والثانیۃ ما یصدق فیہا ھذا دون ذاک والثالثۃ ما یصدق فیہا ذاک دون ھذا کالحیوان والابیض فانہما یصدقان معا علی الحیوان الابیض ویصدق الحیوان بدون الابیض علی الحیوان الاسود وبالعکس فی الجماد الابیض فیکون کل واحد منہما شاملا للاٰخر وغیرہ فالحیوان شامل للابیض وغیر الابیض والابیض شامل للحیوان اوغیر الحیوان فباعتبار ان کل واحد منہما شامل للاٰخر یکون اعم منہ وباعتبار انہ مشمول لہ یکون اخص منہ۔

ترجمہ اور اگر دونوں کلیاں شئ واحد پر صادق ہوں تو یا ہر ایک کلی ہر اس فرد پر صادق ہوگی کہ جس فرد پر دوسری کلی صادق ہے۔ یا نہیں۔ پس اگر دونوں صادق ہوں تو وہ دونوں کلیاں متساویان ہیں۔ جیسے انسان اور ناطق۔ کیوں کہ ہر وہ فرد جس پر انسان صادق ہے اس فرد پر ناطق بھی صادق ہے۔ اور اس کا عکس بھی ہے۔

وان لم یصدقا۔ اور اگر صادق نہ ہو تو پس یا صادق ہوگی ایک ان دونوں میں سے ہر اس فرد پر کہ جن افراد پر پہلی صادق ہے مگر اس کا عکس نہیں ہے۔

اولا یصدق۔ یا وہ کلی صادق نہ ہوگی پس اگر صادق ہو تو ان دونوں کے مابین عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔

والصادق علی کل ما یصدق الخ۔ اور وہ کلی جو دوسری کلی کے جمیع افراد پر صادق ہے۔ وہ اعم مطلق

ہے۔ اور دوسری اخص مطلق ہے۔ جیسے انسان اور حیوان کیوں کہ کل انسان حیوان (ہر انسان حیوان ہے۔) مگر لیس کل حیوان انسان۔ ہر انسان حیوان نہیں ہے۔

وان لم یصدق۔ اور اگر صادق نہ ہو تو ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ ہے۔ اور ان دونوں کلیوں میں سے ہر ایک دوسری کے مقابلے میں اعم من وجہ ہے اور اخص من وجہ ہے۔

فانہما صدقا۔ اس لئے کہ جب دونوں کلیاں ایک شئ پر صادق ہوں۔ اور ان دونوں میں سے ایک دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق نہ ہو تو اس موقع پر تین صورتیں نکلتی ہیں۔ اول صورت یہ ہے کہ دونوں کلیاں ایک جگہ جمع ہوں صدق میں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس شئ پر ایک صادق ہو۔ دوسری صادق نہ ہو۔ تیسری صورت یہ ہے کہ اس جگہ دوسری صادق ہو اور پہلی صادق نہ ہو۔ جیسے حیوان اور ابیض۔ کیوں کہ ان دونوں کلی میں سے ہر ایک حیوان ابیض۔ سفید جانور پر صادق ہو۔ ساتھ ساتھ (اجتماعی صورت ہے) اور حیوان صادق اور ابیض غیر صادق ہے۔ حیوان اسود میں اور اس کا عکس ہے۔ جماد ابیض میں مثلاً سفید پتھر میں۔

فیکون کل واحد منہما۔ آپ نے دیکھا۔ ہر ایک کلی ان دونوں میں سے دوسری کلی کو بھی شامل ہے اور غیر شامل بھی۔ پس حیوان تو ابیض اور غیر ابیض دونوں کو شامل ہے۔ اسی طرح ابیض بھی حیوان اور غیر حیوان دونوں کو شامل ہے۔

فباعتبار ان کل واحد۔ پس اس اعتبار سے کہ بیشک ان دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کو شامل ہے۔ اس سے اعم ہوگی۔ اور اس اعتبار سے کہ دوسری کو شامل نہیں ہے۔ اس سے اخص ہوگی۔

تشریح قولہ فہما متساویان۔ اس کے معنی برابر کے ہیں۔ چونکہ دونوں کلیاں صادق آنے میں ایک دوسرے کے برابر ہیں کہ جن افراد پر ایک کلی صادق آتی ہے۔ ان افراد پر دوسری کلی بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے ان دونوں کلیوں کو متساویان کہا جاتا ہے۔ اور ان دونوں کے ما بین جو نسبت پائی جاتی ہے۔ اس نسبت کو تساوی کہتے ہیں۔ جیسے ایک کلی انسان ہے۔ اور دوسری کلی ناطق ہے۔ ان میں سے انسان ناطق کے ہر فرد پر صادق ہے۔ اسی طرح ناطق انسان کے ہر فرد پر صادق آتا ہے۔ مثلاً کل انسان ناطق ،، اور کل ناطق انسان کہا جاتا ہے۔

اعتراض :۔ اس موقع پر ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ ہے کہ نائم اور مستیقظ۔ سونے والا، بیدار دو کلیاں ہیں۔ اور دونوں متساوی ہیں۔ لہذا ان دونوں کلیوں کے درمیان صدق بھی دونوں جانب سے ہونا چاہئے مثلاً یہ کہ کل نائم مستیقظ نائم کہنا درست ہونا چاہئے۔

جواب :۔ متساوین میں ہر کلی کا صدق دوسری کلی کے تمام افراد پر معتبر ہے مگر اس سے یہ کہاں لازم

آتا ہے کہ دونوں کا صدق ایک ہی وقت میں پایا جاتا ہے۔ پس نائم اور مستیقظ میں سے ہر ایک کلی دوسری کے تمام افراد پر صادق ہے۔ گو یہ صدق ایک زمانہ میں نہیں ہے۔ اور دونوں کا صدق ایک ہی زمانہ میں فرض کر لیا جائے تب بھی ان کے صدق میں کوئی فرق نہیں آتا۔ کوئی نائم فی الجملہ اور مستیقظ فی الجملہ میں سے دونوں کا صدق ایک دوسرے کے زمانہ میں ہوتا ہے۔ کیوں کہ نائم اس پر صادق آتا ہے جو حالت نوم میں فی الجملہ مستیقظ ہو۔ اسی طرح مستیقظ وہ ہے جو بحالت بیداری فی الجملہ نائم ہو۔

عموم وخصوص مطلق۔ جن دو کلیوں میں صرف ایک جانب سے صدق کلی پایا جاتا ہو یعنی ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے۔ اور دوسری کلی پہلی کے تمام افراد پر صادق نہ آئے بلکہ بعض افراد پر صادق آئے۔ ایسی دو کلیوں کو اعم اخص مطلق کہتے ہیں کیوں کہ عموم اور خصوص کا لفظ بلا کسی قید کے بولا جائے تو اس سے ذہن مطلق عام یا مطلق خاص کی طرف سبقت کرتا ہے۔ اس سے اس نسبت کا نام عموم وخصوص مطلق رکھا گیا ہے۔ جیسے حیوان اور ناطق میں عموم وخصوص مطلق ہے۔ کہ حیوان انسان کے ہر ہر فرد پر صادق ہے۔ مگر انسان حیوان کے ہر ہر فرد پر صادق نہیں مثلاً فرس، غنم بقر پر صادق نہیں لہٰذا جس کلی کی جانب سے صدق کلی ہو وہ اعم ہے۔ اور جس کی طرف سے صدق بعض ہو وہ اخص ہے۔

قولہ، عموم وخصوص من وجہ۔ وہ دو کلیاں جن پر کسی جانب سے بھی کلی صدق نہ پایا جاتا ہو بلکہ دونوں جانب سے جزئی صدق پایا جاتا ہو۔ یعنی دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آتی ہو۔ دوسرے بعض پر صادق نہ آتی ہو۔ ان دونوں کے درمیان کی نسبت کو عموم خصوص من وجہ نام رکھا جاتا ہے۔ جیسے حیوان اور ابیض۔ عموم خصوص من وجہ میں تین مادے ہوتے ہیں۔ اوّل مادہ اجتماعی جس میں دونوں صادق ہوں۔ جیسے بطخ میں حیوان اور ابیض دونوں صادق ہیں۔ دوسرا مادہ افتراق جس میں صرف پہلی صادق ہے۔ جیسے ہاتھی میں حیوان صادق ہے ابیض صادق نہیں ہے۔ تیسرا مادہ افتراقی جس میں صرف دوسری صادق ہے۔ جیسے سفید پتھر میں ابیض صادق ہے۔ حیوان صادق نہیں ہے۔

فمرجع المتباین الی سالبتین کلیتین من الطرفین کقولنا لاشئ مما ھو انسان فھو فرس ولا شئ مما ھو فرس فھو انسان والتساوی الی موجبتین کقولنا کل ما ھو انسان فھو ناطق وکل ما ھو ناطق فھو انسان والعموم المطلق الی موجبۃ کلیۃ احد من الطرفین وسالبۃ جزئیۃ من الطرف الآخر کقولنا کل ما ھو انسان فھو حیوان ولیس بعض ما ھو حیوان فھو انسان والعموم من وجہ الی سالبتین جزئیتین وھو موجبۃ جزئیۃ کقولنا بعض ما ھو حیوان ھو ابیض ولیس بعض ما ھو حیوان ھو ابیض لیس بعض ما ھو ابیض ھو حیوان۔

ترجمہ پس تباین کا مرجع دو سالبہ کلیہ کی جانب سے طرفین سے جیسے ہمارا قول لاشئ مما ہو انسان فہو فرس۔ اور لاشئ مما ہو فرس فہو انسان۔

والتساوی الی موجبتین کلیتین۔ اور تساوی کا مرجع دو موجبہ کلیہ کی جانب ہوتا ہے۔ جیسے ہمارا قول کل ما ہو انسان فہو ناطق۔ اور کل ما ہو ناطق فہو انسان۔ اور عموم مطلق کا مرجع موجبہ کلیہ کی جانب ہوتا ہے۔ ایک جانب سے اور سالبہ جزئیہ ہوتا ہے۔ دوسری جانب سے۔ جیسے ہمارا قول ہے کہ کل ما ہو انسان فہو حیوان ولیس بعض ما ہو حیوان فہو انسان۔ اور عموم من وجہ کا مرجع دو سالبہ جزئیہ اور ایک موجبہ جزئیہ کی جانب ہوتا ہے جیسے ہمارا قول بعض ما ہو حیوان فہو ابیض ولیس بعض ما ہو حیوان فہو ابیض۔ ولیس بعض ما ہو ابیض فہو حیوان۔

تشریح قولہ فمرجع التباین۔ مرجع یا مصدر میمی ہے۔ جبکہ اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ یعنی جس کی جانب رجوع کی جائے۔ اس کا دوسرا استعمال اسم مکان کے معنی میں بھی ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے معنی ہوں گے۔ رجوع ہونے کی جگہ۔ دونوں استعمال میں باعتبار معنی کے کوئی فرق نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر دونوں متبائینین کے قضایا مرکب کئے جاویں تو قضیہ سالبہ کلیہ بنے گا۔ یعنی لاشئ من الانسان بفرس۔ ولاشئ من الفرس بانسان۔

قولہ من الطرفین۔ مراد ہے سلب الطرفین اور اس کا جار مجرور حاصلتیں سے متعلق ہے۔ یعنی دونوں قضایا سالبہ حاصل ہوں گے۔ جن میں ایک متباین کو دوسرے متباین سے سلب کیا جائے گا جیسے ہم نے اوپر مثال ذکر کی ہے۔

قولہ موجبۃ جزئیۃ۔ یعنی دونوں قضایا سالبہ حاصل ہوں گے۔ اور اگر من الطرفین کو ناشئین کے متعلق کیا جائے۔ تو دونوں کلیوں سے ایک قضیہ بنے گا۔ اس لئے تکلف یہ کرنا پڑے گا کہ چونکہ منشأ قضیہ سے موضوع ہوتا ہے۔ اس لئے اگر دونوں کلیوں کو موضوع بنا دیا جائے تو دو قضئے بنیں گے۔

عموم خصوص مطلق من احد الطرفین سے مراد ایجاب احد الطرفین ہے۔ من الطرف الاخر سے مراد من سلب الطرف الاخر ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ جن دو کلیوں میں عموم اور خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے۔ ان میں دو قضایا بنتے ہیں۔ اول موجبہ کلیہ دوم سالبہ جزئیہ۔ موجبہ کلیہ مادہ تصادق ہے۔ جن میں دونوں صادق ہوتے ہیں۔ اور سالبہ جزئیہ جس میں موضوع اعم ہوتا ہے۔ اور محمول اخص ہوتا ہے۔ یہ مادہ افتراق ہوتا ہے

وانما اعتبرت النسبتین الکلیتین دون المفهومین لان المفهومین اما کلیان او جزئیان او کلی وجزئی والنسب الاربع لا یتحقق فی القسمین الاخیرین اما الجزئیان فلانهما لایکونان الامتباینین واما الجزئی ان کان جزئیا لذلک الکلی یکون اخص منه مطلقا وان لم یکن جزئیا له یکون

مُبَاینالہ۔

ترجمہ اور نسبتوں کا اعتبار دو کلیوں کے درمیان کیا گیا ہے نہ کہ دو مفہوم میں کیوں کہ دونوں مفہوم کلی ہوں گے یا جزئی ہوں گے۔ یا ایک کلی دوسرا جزئی ہوگا۔ اور چار نسبتیں آخری دونوں قسموں میں متحقق نہیں ہوتیں۔

اما الجزئیان۔ بہرحال دونوں جزئی ہوں۔ تو چوں کہ دونوں نہیں ہوتیں مگر دونوں ایک دوسرے کے مبائن۔ اور بہرحال ایک جزئی ہو تو دوسری کلی ہو تو پس اس لئے کہ اگر جزئی اسی کلی کی جزئی ہے۔ تو اس سے اخص مطلق ہوگی۔ اور اگر یہ جزئی اس کلی کی جزئی نہیں ہے تو اس کے مبائن ہوگی۔

تشریح قولہ وانما اعتبرت۔ نسبت کا لحاظ کلیوں کے مابین کیا گیا ہے مفہومین کے درمیان نہیں کیا گیا ہے۔ کیوں کہ چاروں نسبتیں صرف دو کلیوں کے درمیان ہی پائی جاسکتی ہیں مفہومین کے درمیان نہیں کیوں کہ دو مفہوموں کے درمیان نسبت کا لحاظ کیا جائے تو اس کی تین صورتیں نکلتی ہیں۔ ۱ دونوں مفہوم کلی ہوں۔ ۲ دونوں مفہوم جزئی ہوں۔ ۳ دونوں مفہوم میں سے ایک کلی اور ایک جزئی ہو۔ اول صورت کے متعلق ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ نسبت صرف دو کلیوں میں پائی جاتی ہے۔ اور دوسری صورت میں چاروں نسبتوں میں سے صرف تباین کی نسبت پائی جاتی ہے۔ اور بس اور تیسری صورت میں کبھی تو تباین کی نسبت پائی جائے گی۔ اور کبھی عموم خصوص مطلق کی۔ بہرحال چاروں نسبتیں نہ پائی جائیں گی۔

قولہ والامتباینین۔ یعنی دو جزئیوں کے درمیان نسبت صرف تباین کی پائی جاسکتی ہیں۔ بقیہ تینوں نسبتیں اس میں نہیں پائی جائیں گی۔

سوال ہذا الضاحک۔ ہذا الکاتب دونوں جزئی ہیں۔ مگر دونوں ایک دوسرے پر صادق ہیں۔ اس لئے تباین کے ساتھ مادی بھی پائی گئی۔ لہذا ان لم یکن جزئیالہ یکون مباینالہ،، بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ الانسان الکلی۔ الانسان الضاحک کا ایک فرد ہذا الضاحک بھی ہے۔ اور ان کے درمیان عام خاص مطلق پایا جاتا ہے۔

جواب:۔ اگر الضاحک سے مراد زید۔ اور ہذا الکاتب سے مراد عمرو ہے تو صرف تباین کی نسبت ہوگی اور اگر اشاروں سے صرف زید ہو تو وہ صرف ذات واحد ہے۔ اور جزئی حقیقی ہے۔ جس میں دو اعتبار ہیں اتصاف اور اتصاف بالکتابت اور اعتبارات کے تعدد سے حقیقت متعدد نہیں ہوتی۔ اور بات ان دو جزئی ہو رہی ہے۔ جو دونوں ایک دوسری حقیقۃً پر مغایر ہیں۔ نہ کہ یہ جزئی واحد جس کے اعتبارات متعدد ہیں اب رہا انسان اور ہذا الضاحک تو ہذا الضاحک انسان کا ہی ایک فرد ہے۔ اور جس جزئی اور کلی ہیں

نسبت تباین کی بیان کی ہے۔ اس سے مراد وہ کلی ہے کہ جزئی اس کا فرد نہ ہو بلکہ غیر ہو۔

قال ونقیضا المتساویین متساویان والا لصدق احدھما علی بعض ماکذب علیہ الاٰخر فیصدق احد المتساویین علی ماکذب علیہ الاٰخر وھو محال ونقیض الاعم من شئ مطلقا اخص من نقیض الاخص مطلقا یصدق نقیض الاخص علی کل مایصدق علیہ نقیض الاعم من غیر عکس اما الاول فلانہ لولا ذلک لصدق عین الاخص علی بعض ما صدق علیہ نقیض الاعم وذلک مستلزم لصدق الاخص بدون الاعم وانہ محال واما الثانی فلانہ لولا ذلک لصدق نقیض الاعم علی کل مایصدق علیہ نقیض الاخص وذلک مستلزم لصدق الاخص علی کل الاعم وھو محال والاعم من شئ من وجہ لیس بین نقیضیھما عموم اصلا لتحقق مثل ھذا العموم بین عین الاعم مطلقا ونقیض الاخص مع التباین الکلی بین نقیض الاعم مطلقا وعین الاخص ونقیض المتباینین متباینان تباینا جزئیا لانھما ان لم یصدقا معا اصلا علی الشئ کاللاوجود واللاعدم کان بینھما تباین جزئی ضرورۃ صدق احد المتباینین مع نقیض الاٰخر فقط فالمتباین الجزئی لازم جزما۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ دو متساوی کلیوں کی نقیض متساوی ہوگی۔ ورنہ (خرابی یہ لازم آئے گی کہ) دونوں میں سے ایک بعض ان افراد پر صادق آئے گی۔ جس پر دوسری کاذب ہے۔ (یعنی صادق نہیں ہے۔) پس احد المتساویین کاکذب علیہ الاٰخر پر صادق آئے گی۔ (یعنی متساوی کلیوں میں سے ایک کا صدق ان افراد پر لازم آیا جن افراد پر دوسری کلی صادق نہیں ہے۔) اور یہ محال ہے۔

ونقیض الاعم من شئ۔ اور اعم من شئ مطلق کی نقیض اخص مطلق کی نقیض سے اخص ہوگی۔ یعنی جو کلی عام ہے۔ اس کی نقیض اخص آئے گی۔ اور اخص کی نقیض اعم آئے گی)

اما الاول۔ بہر حال پہلا دعویٰ تو پس اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوگا تو عین اخص بعض ان افراد پر صادق ہوگا جن پر اعم کی نقیض صادق ہے۔ اور یہ مستلزم ہے خاص کے صادق آنے کو بغیر عام کے۔ اور یہ محال ہے۔ (یعنی یہ کہ خاص صادق ہو اور عام صادق نہ ہو محال ہے۔)

واما الثانی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اگر ایسا نہ ہوگا تو اعم کی نقیض ہر اس فرد پر صادق ہوگی جس پر اخص کی نقیض صادق ہے۔ اور یہ مستلزم ہے اخص کے صدق کو اعم کے تمام افراد پر (یعنی خاص عام کے ہر فرد پر صادق ہو) اور یہ محال ہے۔

والاعم من شئ من وجہ۔ اور وہ دو کلیاں جن کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت

ہے۔ ان دونوں کے نقیض کے درمیان عموم بالکل نہیں پایا جاتا۔ اس قسم کے عموم کے متحقق ہونے کی وجہ سے عام مطلق کے عین کے درمیان اور اخص کی نقیض کے درمیان عموم متحقق ہے۔ باوجودیکہ تباین کلی ہے مطلق کی نقیض اور عین اخص کے درمیان۔

ونقیضا المتباینین۔ دو متباین کلیوں کی نقیض کے درمیان تبائن جزئی ہے۔ کیوں کہ اگر دونوں ایک وقت میں بالکل کسی شئ پر صادق نہ ہوں۔ جیسے لاوجود اور لاعدم تو ان دونوں کے درمیان تبائن کلی پایا جائیگا اور اگر ایک ساتھ دونوں صادق ہوں جیسے لاانسان اور لافرس تو ان دونوں کے درمیان تباین جزئی ہوگا۔ کیوں کہ دو متباین میں سے ایک دوسری کی نقیض پر صادق ہے پس تبائن یقینا لازم آتا ہے۔

تشریح قولہ من غیر عکس۔ اس جگہ عکس لغوی مراد ہے۔ یعنی عام خاص مطلق کی نقیض کے درمیان بھی عام خاص مطلق ہی کی نسبت ہے۔ مگر عینین میں جو عام تھا نقیض میں وہ خاص ہو جائے گا اور جو خاص تھا وہ عام ہو جائیگا۔

اقول لما فرغ من بیان النسب الاربع بین العینین شرع فی بیان النسب بین النقیضین فنقیضا المتساویین ای یصدق کل واحد من نقیضی المتساویین علی کل ما یصدق علیہ نقیض الآخر و الالکذب احد النقیضین علی بعض ما صدق علیہ نقیض الآخر ولکن ما یکذب علیہ احد النقیضین یصدق علیہ عینہ والالکذب النقیضان فیصدق عین احد المتساویین علی بعض ما یصدق علیہ نقیض الآخر وهو یستلزم صدق احد المتساویین بدون الآخر وهذا خلف مثلاً یجب ان یصدق کل لاانسان لاناطق وکل لاناطق لاانسان والالکان بعض اللاانسان لیس بلاناطق فیکون بعض اللاانسان ناطق وبعض الناطق انسانا وهو محال۔

ترجمہ میں کہتا ہوں کہ جب ماتن عینین کے درمیان چاروں نسبتوں کے بیان سے فارغ ہوگئے تو ان کی نقیضین کے درمیان نسبتوں کے بیان کو شروع فرمایا۔ پس دو متساوی کلیوں کی نقیض بھی مساوی ہے۔ یعنی دونوں متساویین کی نقیضین میں سے ہر ایک ہر اس فرد پر صادق آتی ہے جس پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے ورنہ البتہ نقیضین میں سے ایک کاذب ہوگی (یعنی صادق نہ آئیگی) اس بعض پر (یعنی ان بعض افراد پر) کہ جس پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے۔ لیکن جس جگہ احد النقیضین کاذب ہوگی اس جگہ اس کی عین صادق ہوگی۔ ورنہ نقیضان کاذب ہونگی، پس احد المتساویین کا عین بعض ان افراد پر صادق ہوگی جس پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے اور وہ احد المتساویین کے صدق کو مستلزم ہے بغیر دوسری کے اور یہ خلاف مفروض ہے مثلاً کل لاانسان لاناطق صادق ہے۔ اسی طرح کل لاناطق لاانسان یہ بھی صادق ہے اگر اس کو

صادق نہ مانوگے تو لازم آئیگا بعض اللاانسان لیس بناطق۔ پس نتیجہ نکلے گا کہ بعض اللاانسان ناطق ہیں۔ اور بعض ناطق الاانسان ہیں اور یہ محال ہے۔

تشریح قولہ لما فرغ۔ عینین کے درمیان چار نسبتوں کے بیان کرنے کے بعد اب ان کی نقیضین کے درمیان کی نسبتوں کا ذکر شروع کیا ہے۔ تاکہ دونوں سے ایک دوسرے کو سمجھنے میں آسانی ہوجائے۔

قولہ فنقیضا المتساویین۔ جب پہلے یہ ثابت ہوچکا ہے کہ مثلاً انسان اور ناطق کے درمیان تساوی کی نسبت ہے۔ تو ان دونوں کی نقیضین کے درمیان یعنی لاانسان اور لاناطق کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی۔ لہذا جس پر لاانسان صادق ہوگا۔ اس پر لاناطق بھی صادق آئیگا۔ اس لئے اگر لاانسان کی جگہ لاناطق صادق نہ ہو۔ تو لاناطق کے بجائے اس کی نقیض یعنی ناطق صادق ہوگا۔ آخر کا عین اول کے عین کے بغیر صادق آنا لازم آئے گا۔ اس لئے عینین کے درمیان تساوی کی نسبت ختم ہوگئی حالانکہ دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت فرض کی گئی تھی۔

قولہ والا لکذب احد النقیضین۔ دراصل وان لم یکن کا مخفف ہے۔ اس لئے اس جگہ "والا" کے معنی ہوئے۔ وان لم یصدق کل واحد من نقیضی المتساویین علی کل مایصدق علیہ نقیض الاخر۔ (اور اگر متساویین کی نقیض میں سے ہر ایک صادق نہ آئے۔ جس پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے۔) اور ظاہر بات ہے کہ جب کوئی مفہوم صادق نہ ہو تو اس کی نقیض صادق ہوگی۔ نیز موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ آتی ہے۔ لہذا جب کل واحد یصدق علیہ احد النقیضین یصدق علیہ نقیض الاخر۔ قضیہ صادق نہ ہوگا تو اس کی نقیض یعنی بعض مایصدق علیہ احد النقیضین لایصدق علیہ نقیض الاخر۔ صادق ہوگی۔ اور نفی کی نفی سے ایجاب بنتا ہے۔ لہذا بعض مایصدق احد النقیضین یصدق علیہ الاخر صادق ہوگا۔

اور جب بعض نقیض پر دوسرے کا عین صادق آگیا تو دونوں کی عینین کے درمیان مساوات باقی نہ رہی۔ یعنی نسبت تساوی کی باقی نہ رہی اور یہ خلاف مفروض ہے اس لئے باطل ہے۔

قولہ کل لاانسان شارح کا قول یصدق کل واحد من نقیض المتساویین علی کل مایصدق علیہ نقیض الاخر۔ کی مثال کل لاانسان لاناطق۔ اور کل لاناطق لاانسان ہے۔ اسی لئے ولا لکذب احد النقیضین علی بعض نقیض الآخر"، کی مثال والا لکان بعض اللاانسان لیس بلاناطق" ہے۔

قولہ بعض اللاانسان ناطقاً۔ مثال ہے احد المتساویین کے صادق ہونے کی بعض ان افراد پر کہ جن پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے۔

اور لصدق احد المتساویین بدون الآخر کی مثال بعض الناطق لاانسان ہے۔

ونقیض الاعم من شئی مطلقا اخص من نقیض الاخص مطلقا ای یصدق نقیض الاخص علی کل ما یصدق علیہ نقیض الاعم ولیس ماصدق علیہ نقیض الاخص یصدق علیہ نقیض الاعم اما الاول فلانہ لو لم یصدق نقیض الاخص علی کل ما یصدق علیہ نقیض الاعم لصدق عین الاخص علی بعض ماصدق علیہ نقیض الاعم فیصدق الاخص بدون الاعم وھو محال کما لقول یصدق کل لاحیوان لاانسان والالکان بعض اللاحیوان انسانا فبعض الانسان لاحیوان ھذا خلف واما الثانی فلانہ لو لم یصدق قولنا لیس کل ماصدق علیہ نقیض الاخص یصدق علیہ نقیض الاعم لصدق نقیض الاعم علی کل مایصدق علیہ نقیض الاخص فیصدق عین الاخص علی کل الاعم بعکس النقیض وھو محال، فلیس کل لاانسان لاحیوانا والالکان کل لاانسان لاحیوانا وینعکس الی کل حیوان انسان اونقول الیضا قد ثبت ان کل نقیض الاعم نقیض الاخص فلو کان کل نقیض الاخص نقیض الاعم لکان النقیضان متساویین فیکون العینان متساویین ھذا خلف اونقول العام صادق علی بعض نقیض الاخص تحقیقا للعموم فلیس بعض نقیض الاخص نقیض الاعم بل عینہ وفی قولہ لصدق نقیض الاخص علی کل ما یصدق علیہ نقیض الاعم من غیر عکس تسامح لجعل الدعوی جزء من الدلیل وھو مصادرۃ علی المطلوب۔

ترجمہ اعم من شئ مطلق کی نقیض اخص مطلق کی نقیض سے اخص ہے۔
ای یصدق نقیض الاخص ۔ یعنی اخص کی نقیض ہر اس فرد پر صادق آتی ہے۔ کہ جس پر اعم کی نقیض صادق ہے۔ اور اخص کی نقیض جن جن افراد پر صادق آتی ہے۔ ان پر اعم کی نقیض بھی صادق آئے۔ ایسا نہیں ہے۔

اما الاول فلانہ۔ بہرحال مذکورہ دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت تو دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر اخص کی نقیض عام کی نقیض کے ہر فرد پر صادق نہ آئے گی تو البتہ عین اخص صادق آئے گا۔ بعض ان افراد پر کہ جن پر اعم کی نقیض صادق ہے۔ تو لازم آئیگا کہ اخص بغیر اعم کے صادق آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ جیسے تم کہو کل لاحیوان لاانسان صادق ہے۔ ورنہ البتہ لبعض لاحیوان لاانسان ہوں گے۔ اور یہ خلاف فرض ہے۔

اما الثانی۔ دوسری صورت تو اس وجہ سے کہ ہر اس فرد پر کہ جس پر نقیض اخص صادق ہو اس پر اعم کی نقیض بھی صادق ہو ایسا نہیں ہے۔ اگر ہمارا قول صادق نہ ہو البتہ نقیض الاعم ہر اس فرد پر صادق ہوگی جس پر نقیض الاخص صادق آتی ہے۔ تو البتہ عین اخص عین اعم پر صادق ہوگا۔ اور اس کا عکس بھی ہوگا۔ (یعنی جن افراد پر اعم صادق ہوگا ان افراد پر اخص بھی صادق ہوگا۔ اور یہ

محال ہے (کیونکہ یہ تو تساوی کی مثال ہے نہ کہ عام خاص مطلق کی)

فلیس کل لا انسان - لہذا ہر لا انسان لاحیوان نہیں ہے۔ ورنہ اس کا عکس نقیض یعنی کل لا انسان لا حیوان بھی صادق ہوگا۔ اور اس کا عکس آئیگا کہ کل حیوان انسان (اور یہ باطل ہے۔)

او نقول ایضا۔ یا پھر نیز ہم کہیں گے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے۔ کہ کل نقیض الاعم نقیض الاخص ہے۔ پس اگر اس کا عکس بھی صادق ہو جائے۔ یعنی ہمارا قول نقیض الاخص نقیض الاعم تو دونوں نقیضین مساوی ہو جائیں گی پس دونوں کے عینین بھی مساوی ہوں گے اور یہ خلاف واقع ہے۔ (کیوں کہ عینین میں عام خاص مطلق ہے)

او نقول العام صادق علی بعض نقیض الاخص تحقیقا للعموم ،، یا اسی کو ہم دوسرے طریقہ سے استدلال کریں۔ اور یہ کہیں کہ العام صادق علی بعض نقیض الاخص تحقیقا للعموم - لہذا یس نہیں ہوگا۔ بعض نقیض الاخص نقیض الاعم بلکہ اس کا عین ہوگا۔

وفی قولہ۔ اور ماتن کے قول لصدق نقیض الاخص علی کل مایصدق علیہ نقیض الاعم من غیر عکس اس میں مسامحت ہے۔ کیوں کہ اس میں دعویٰ کو دلیل کا جزء بنالیا گیا ہے۔ اور یہ مصادرہ علی المطلوب ہے۔

تشریح قولہ نقیض الاعم۔ یعنی عام خاص مطلق کی نقیض عام خاص مطلق ہے۔ مگر عینین کے برعکس ہے۔ یعنی عینین جو عام تھا۔ نقیض میں وہ خاص ہے۔ اور عینین میں جو خاص تھا نقیض میں وہ عام ہو جاتا ہے۔ یعنی جن افراد پر عام کی نقیض صادق آئے گی۔ ان پر خاص کی نقیض بھی صادق آئے۔ بلکہ بعض پر صادق آئے گی۔ مثلا انسان کی نقیض لا انسان عام اور حیوان عام اس کی نقیض لاحیوان یہ خاص ہے جہاں لاحیوان صادق ہوگا۔ وہاں لا انسان بھی صادق ہوگا۔ مثلا شجر میں دونوں مساوی ہیں۔ مگر فرس میں لا انسان صادق ہے۔ اور لاحیوان صادق نہیں ہے۔

قولہ من نقیض الاخص مطلقا۔ مطلقا لفظ اخص کے لئے قید ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ الاخص من نقیض الاعم۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ لفظ مطلقا کو عام و خاص کی قید قرار دے کر عموم مراد لیا جائے جن کی طرف لفظ نقیض مضاف ہے۔ یعنی نقیض مطلق الاعم اخص من نقیض مطلق الاخص، اعم مطلق کی نقیض اخص ہے۔ مطلق اخص کی نقیض سے۔

قولہ اما الاول۔ شارح نے عموم مطلق کے معنی کی تشریح کی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ خاص کی نقیض عام کی نقیض پر کلیۃً صادق ہوگی، مگر اعم کی نقیض اخص کی نقیض پر پورے طور پر کلیہ صادق نہ ہوگی تو اعم کی نقیض کے عین پر صادق ہوگی۔ کیوں کہ فرض کیجئے کہ نقیض اخص بھی صادق نہ ہو اور نہ عین اخص صادق ہو تو نقیضین کا ارتفاع لازم آئیگا اور یہ باطل ہے۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ عین اخص کا صادق آنا ضروری ہے اور جب اعم کی نقیض پر خاص کا عین صادق آیا تو لازم آیا کہ خاص بغیر عام کے پایا گیا۔ جو خلاف مفروض ہے مثلا ہمارا قول کل لاحیوان لا انسان کا صدق ضروری ہے۔ یعنی جن افراد پر لاحیوان صادق ہوگا ان افراد پر

لاالنسان بھی صادق ہوگا۔ اس لئے کہ اگر انسان صادق نہ ہو تو لاانسان کی نقیض یعنی لاالنسان صادق ہوگا۔ اور نہ نقیضین کا ارتفاع لازم آئے گا۔ اور جب لاحیوان کے ساتھ النسان صادق آگیا تو چونکہ انسان کے ساتھ حیوان کا صدق ضروری ہے۔ لہذا حیوان بھی صادق آئے گا۔ لہٰذا اجتماع نقیضین لازم آئیگا اور اگر حیوان صادق نہ آئے گا تو لازم آئے گا کہ بعض النسان لاحیوان ہوں۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔

قولہ کما نقول۔ مصنف کا قول یصدق نقیض الاخص علی کل ما یصدق علیہ نقیض الاعم کی مثال کل لاحیوان لاالنسان ہے۔ اسی طرح مصنف کا قول یصدق عین الاخص علی بعض ماصدق علیہ نقیض الاعم۔ کی مثال بعض اللاحیوان النسان ہے۔ اور مصنف کا قول فیصدق الاخص بدون الاعم کی مثال .. فیصدق الانسان لاحیوان ہے۔

قولہ واما الثانی۔ یہاں سے دوسرے دعوے کی دلیل شارح نے ذکر فرمایا ہے۔ کہ اگر نقیض اخص پر نقیض اعم کا صدق کلیۃ تسلیم نہ کیا جائے گا تو خرابی یہ لازم آئے گی کہ نقیض اخص پر اعم کی نقیض کلیہ صادق ہو۔ اور اس کا عکس نقیض بھی صادق آئیگا۔ اس لئے کہ ہر قضیہ کے لئے عکس نقیض لازم ہے۔ اور اس جگہ عکس نقیض یہ ہے کہ عام کے عین پر خاص کا عین کلیۃ صادق آئے اور یہ بھی واقع کے خلاف ہے۔

قولہ بعکس النقیض۔ عکس نقیض قدما مناطقہ کے نزدیک محمول کی نقیض کو موضوع بنا دیا۔ اور موضوع کی نقیض کو محمول بنا دیا۔ اور سالبہ کیفیت کو باقی رکھنا اس قاعدہ کے مطابق قضیہ موجبہ کلیہ کی نقیض موجبہ کلیہ ہی آتی ہے۔ جیسے کل انسان حیوان موجبہ کلیہ ہے۔ اس کی نقیض میں کلیہ کو باقی رکھتے ہوئے۔ النسان کو لاانسان بنا کر محمول بنا دیا جائے۔ اور حیوان کی نقیض لاحیوان کو موضوع بنا کر قضیہ اس طرح مرکب کیا جائے کہ کل لاحیوان لاالنسان۔

قولہ اونقول۔ یہاں سے دوسری دلیل بیان کرتے ہیں۔ دعویٰ یہ ہے کہ عام خاص مطلق کی نقیض عام خاص ہی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ عام کی نقیض پر خاص کی نقیض کلیۃً صادق آتی ہے۔ اس لئے اگر نقیض خاص پر بھی نقیض عام کلیۃً صادق آجائے گی۔ تو نقیضین میں تساوی کی نسبت پیدا ہو جائے گی۔ اور اس کا لازم نتیجہ یہ ہوگا۔ جب نقیضین میں مساوات ہے تو ان کی عینین میں بھی تساوی کی نسبت ہوگی۔ حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ عینین میں عام خاص مطلق کی نسبت تھی۔

قولہ اونقول۔ اس دعویٰ کی یہ تیسری دلیل شارح نے بیان کی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ چونکہ عینین میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ اس لئے عین عام نقیض اخص کے بعض پر صادق ہے۔ اس لئے بعض نقیض اخص نقیض اعم نہ ہوگی۔ بلکہ عین ہوگی۔

والامران اللذان بینہما عموم من وجہ لیس بین نقیضیہما عموم اصلا ای لا مطلقا ولا من وجہ

لان هذا العموم من وجه متحقق بين الاعم مطلقا ونقيض الاخص وليس بين نقيضيهما عموم لامطلقا ولا من وجه اما تحقق العموم من وجه بينهما فلانهما يصدقان فی اخص اخر ويصدق الاعم بدون نقيض الأخر فی ذلك الاخص وبالعكس فی نقيض الاعم كالحيوان و اللاانسان فانهما يجتمعان فی الفرس و الحيوان يصدق بدون اللاانسان فی الانسان واللاانسان بدون الحيوان فی الجماد واما انه لا يكون بين نقيضيهما عموم اصلا فللتباين الكلی بين نقيض الاعم وعين الاخص لامتناع صدقهما علی شئ فلا يكون بينهما عموم اصلا۔

ترجمہ اور وہ دو امور کہ جن کے درمیان عموم من وجہ پایا جاتا ہے۔ ان دونوں کی نقیضین کے درمیان عموم بالکل نہیں ہے۔ یعنی نہ مطلقا اور نہ من وجہ۔ اس لئے کہ یہ عموم یعنی عموم من وجہ تو متحقق ہے۔ عام مطلق کے عین اور نقیض اخص کے درمیان اور ان دونوں کی نقیضین کے درمیان عموم نہیں ہے نہ مطلقا اور نہ من وجہ۔

واما تحقق العموم من وجہ بینہما۔ اور بہرحال دونوں کے درمیان عموم من وجہ کا پایا جانا تو اس لئے ہے کہ دونوں صادق آتی ہیں دوسرے کی اخص میں۔ اور اعم صادق ہے نقیض آخر کے بغیر اس اخص میں۔ اور اس کا عکس ہے اعم کی نقیض میں جیسے الحیوان اور الانسان۔ کیوں کہ یہ دونوں فرس میں جمع ہیں اور الحیوان صادق ہے بغیر لاانسان کے انسان میں۔ اور لاانسان صادق ہے بغیر حیوان کے جماد میں۔

واما انہ لایکون بین نقیضیہما۔ اور بہرحال ان دونوں کی نقیضین کے درمیان عموم بالکل نہیں ہے۔ تو چونکہ نقیض اعم اور عین اخص کے درمیان تباین کلی پایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں کا صدق کسی شئے پر محال ہے۔ لہذا ان دونوں کے درمیان عموم بالکل نہ ہوگا۔

تشریح قولہ والامران الذان بینہما عموم۔ ایسی دو کلیاں کہ جن کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے۔ ان دونوں کی نقیض کا بیان ہو رہا ہے۔ تو شارح کو نسبت کے بیان کرنے میں کہنا چاہیئے تھا کہ ان میں تباین جزئی پایا جاتا ہے۔ مگر ماتن نے عام خاص من وجہ کی نقیضین میں عموم مطلق اور عموم من وجہ کی بیان نفی کی ہے۔ جب ان کو تباین جزئی بیان کرنا چاہیئے تھا۔ شارح آئندہ اس پر آگاہ کردیں گے۔

قولہ لان هذا العموم۔ یعنی عام کا عین مثلا حیوان۔ اور اخص کی نقیض یعنی لاانسان ان دونوں میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے۔ کیوں کہ اس کے تین مادے نکلتے ہیں۔ دو مادے افتراقی۔ اور ایک مادہ اجتماعی جیسے انسان شجر اور فرس۔ انسان اور شجر میں تو منافات پائی جاتی ہے۔ اور فرس میں اجتماع پایا جاتا ہے۔ تو حیوان اور لاانسان میں عموم خصوص من وجہ ہے۔ اور اس کی نقیض لا

حیوان اور انسان میں عموم بالکل نہیں پایا جاتا۔ نہ عموم مطلق نہ ہی عموم من وجہ

قولہ اما تحقق العموم۔ اس میں دو جزء پائے جاتے ہیں۔ اوّل عام اور نقیض اخص کے درمیان عموم من وجہ کا پایا جانا۔ دوم دونوں کی نقیض میں عموم کا نہ پایا جانا۔ اس قول میں جزء اول کو ثابت کیا ہے۔

قولہ واما انہ یکون:۔ اس عبارت میں مذکورہ دعوے کے دوسرے جزء کو ثابت کیا ہے۔ کہ عام اور خاص کی نقیضین میں عموم بالکل ہی نہیں پایا جاتا۔ نہ عموم من وجہ نہ عموم مطلق۔ اس لئے شئی واحد پر ان کا صادق آنا ممتنع ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ان دونوں کے مابین تباین پایا جاتا ہے۔

وانما قید التباین بالکلی لان التباین قد یکون جزئیا وھو صدق کل واحد من المفھومین بدون الاٰخر فی الجملۃ فمرجعہ الیٰ سالبتین جزئیتین کما ان مرجع التباین الکلی سالبتان کلیتان والتباین الجزئی اما عموم من وجہ او تباین کلی لان المفھومین اذا لم یتصادقا فی بعض الصور فان لم یتصادقا فی صورۃ اصلا فھو التباین الکلی والا فالعموم من وجہ فلھا صدق التباین الجزئی علی العموم من وجہ وعلی التباین الکلی لایلزم من تحقق التباین الجزئی ان لایکون بینھما عموم اصلا۔ فان قلت الحکم بان الاعم من شئ من وجہ لیس بین نقیضیھما عموم اصلا بط لان الحیوان اعم من الابیض من وجہ وبین نقیضیھما عموم من وجہ فنقول المراد منہ انہ لیس یلزم ان یکون بین نقیضیھما عموم فیندفع الاشکال او نقول لو قال بین نقیضیھما عموم لافاد العموم فی جمیع الصور لان الاحکام الموردۃ فی ھذا الفن انما ھی کلیات فاذا قال لیس بین نقیضیھما عموم اصلا کان دفعا للایجاب الکلی وتحقق العموم فی بعض الصور لاینافیہ نعم لم یتبین مما ذکرہ النسبۃ بین نقیض امرین بینھما عموم من وجہ بل تبین عدم النسبۃ بالعموم وھو بصدد ذلک فاعلم ان النسبۃ بینھما المباینۃ الجزئیۃ لان العینین اذا کان کل واحد منھما بحیث یصدق بدون الاٰخر کان النقیضان ایضا کذلک ولا نعنی بالمباینۃ الجزئیۃ الا ھذا القدر۔

ترجمہ اور ماتن نے تباین کو کلی کی قید سے مقید کیا ہے۔ کیونکہ تباین کبھی جزئی ہوتا ہے۔ اور وہ۔ (تباین جزئی) دونوں مفہوم میں سے ہر ایک کا صدق ہے۔ فی الجملہ بغیر دوسری کے۔ پس اس کا مرجع (خلاصہ اور حاصل) دو سالبہ جزئیہ ہیں۔ جس طرح تباین کلی کا مرجع دو سالبہ کلیہ ہیں اور تباین جزئی یا عموم من وجہ کی صورت میں ہوگا۔ یا تباین کلی کی صورت میں۔

لان المفھومین اذا لم یتصادقا۔ اس لئے کہ جب دو مفہوم دونوں صادق نہ ہوں بعض صورتوں میں۔ تو اگر وہ کسی صورت میں بھی صادق نہ ہوں تو تباین کلی ہے۔ ورنہ پس وہ عموم من وجہ ہے۔

فلما صدق التباین الجزئ ۔ پس جب عموم من وجہ پر تباین جزئ اور تباین کلی صادق ہوگا تو تباین جزئی کے متحقق ہونے سے لازم نہیں آئیگا کہ ان دونوں کے درمیان عموم بالکل نہ پایا جائے ۔

فان قلت ۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ حکم اس بات کا کہ اعم من شئ من وجہ ان دونوں کی نقیضین کے درمیان عموم نہیں ہوتا باطل ہے ۔ اس لئے کہ حیوان من وجہ ابیض سے عام ہے ۔ (یعنی اعم من وجہ ہے) اور ان دونوں کی نقیض میں عموم من وجہ پایا جاتا ہے ۔

فنقول المراد منہ ۔ تو ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ لازم نہیں ہے کہ ان کے درمیان عموم من وجہ پایا جائے ۔ لہذا اشکال دفع ہوجائیگا ۔

او نقول ۔ یا پھر دوسرا جواب دیں گے کہ اگر ماتن فرما دیتے کہ ان دونوں کی نقیض کے درمیان عموم من وجہ پایا جاتا ہے تو یہ قول البتہ فائدہ دیتا اس بات کا کہ عموم جمیع صورتوں میں ہے کیوں کہ وہ احکام جو اس فن میں وارد ہوئے ہیں ۔ وہ کلی ہوتے ہیں ۔ اور جب ماتن نے فرمایا کہ ان دونوں کی نقیض کے درمیان عموم اصلا نہیں ہے تو یہ رفع ایجاب کلی ہوا ۔

وتحقق العموم فی بعض الصور ۔ اور بعض صورتوں میں عموم کا متحقق ہوجانا اس رفع ایجاب کلی کے منافی نہیں ہے ۔ ہاں مصنف نے جو ذکر کیا ہے ۔ اس سے دو ایسے امور کہ جن کے درمیان عموم من وجہ پایا جاتا ہے ۔ ان کی نقیض کے درمیان کیا نسبت ہے ۔ بلکہ ان کے بیان سے ظاہر ہوا کہ ان کے درمیان کی نسبت نہیں ہے ۔ اور وہ اسی کے درپے تھے ۔

فاعلم ان النسبۃ بینھما ۔ پس جان لو کہ ان دونوں کے درمیان نسبت تباین جزئی ہے ۔ اس لئے کہ عینین جب دونوں میں سے ہر ایک اس حیثیت سے ہو کہ ایک بغیر دوسری کے صادق آئے تو ان دونوں کی نقیضین کے بھی اسی طرح کی ہوگی ۔ اور نہیں مراد لیتے ہم مبائن جزئی سے مگر اسی کو ۔

تشریح قولہ انما قیل التباین بالکلی ۔ تباین کی چونکہ دو قسمیں ہیں تباین کلی اور تباین جزئی ۔ اور اعم من وجہ کے ضمن میں تباین جزئی پائی جاتی ہے ۔ لہذا اگر اس جگہ مطلق تباین کو ثابت کیا جاتا تو نقیضین کے درمیان عموم بالکل نہ ہونے کا دعویٰ ثابت نہ ہوتا ۔ اس لئے تباین کو کلی کے ساتھ مقید کردیا گیا اس لئے کہ جب تباین کلی ثابت ہوجائیگا تو عموم کی کلیۃ نفی ہوجائے گی ۔

قولہ فی الجملۃ ۔ اور صدق فی الجملہ کی دو صورتیں ہیں ۔ اول عموم من وجہ یعنی دونوں کلی میں سے ہر ایک کلی بغیر دوسری کلی کے بعض امور میں صادق آجائے ۔ اور بعض مادوں میں صادق نہ آئے ۔

دوسری صورت :۔ دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کلی کا دوسری کلی کے بغیر صادق آنا تمام مادوں میں لہذا پس تباین جزئی تو عموم من وجہ کے ضمن میں پائی جاتی ہے ۔ اور تباین کلی دونوں کے ضمن میں پائی جاتی ہے ۔

قولہ فان قلت ۔ یہ معارضہ ہے جس کی بنا اس گمان پر قائم کی گئی ہے ۔ کہ سالبہ کلیہ کا دعویٰ کیا گیا ہے ۔

معارضہ یہ ہے کہ ماتن کا قول کہ عام خاص من وجہ میں عموم بالکل نہیں ہوتا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ مثلاً حیوان عام اور ابیض خاص ہے۔ ان دونوں میں عموم من وجہ صادق آتا ہے۔ اسی طرح ان دونوں کی نقیضین یعنی حیوان اور لاابیض کے درمیان بھی عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے۔ لہذا جب ایک مادہ میں عموم کا تحقق ہوگیا۔ تو کلی کا دعویٰ باطل ہوگیا۔

اس معارضہ کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دعویٰ سلب کلی کا نہیں کیا گیا ہے۔ بلکہ لزوم کی نفی کی گئی ہے۔ یعنی ہر اعم و اخص کی نقیض میں عموم نہیں ہے۔ اور اصلاً کا مطلب یہ ہے کہ عموم مطلق اور عموم من وجہ دونوں کی نفی ہے۔

جواب ثانی:۔ اس اعتراض کا دوسرا جواب بھی دگیا ہے۔ کہ جس کو شارح نے اولقول سے بیان کیا ہے۔ خلاصہ اس جواب کا یہ ہے کہ ماتن کے قول کا مطلب رفع ایجاب کلی ہے۔ اس لئے کہ اگر ماتن یہ فرماتے کہ اعم من وجہ کی نقیض میں عموم میں پایا جاتا ہے۔ تو فن کے قواعد چونکہ کلی ہوا کرتے ہیں۔ اس لئے اس قول سے یہی ذہن میں آتا کہ تمام ہی مادوں میں عموم ہے۔ اس لئے ماتن نے نفی کردی۔ جس سے ایجاب کلی کا رفع ہوگیا۔ سلب کلی نہ ہوا۔

قولہ۔ نعم لم یتبین۔ البتہ ماتن کے قول میں ایک کمی ضروری ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس مقام پر مقصود عام من وجہ کی نقیضین کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے۔ اس کو بیان کرنے کے بجائے ماتن نے عموم کی نفی کی ہے۔ اس سے کوئی متعین نسبت نہیں ثابت ہوتی۔

میں نے اس کو تسلیم کرتے ہوئے ماتن کی طرف ایک تاویل کی ہے۔ ماتن نے تباین کلی سے ان طرف اشارہ فرمایا ہے۔ کہ نقیضین کے مابین تباین جزئی پایا جاتا ہے۔ جو کبھی تو تباین کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس لئے تباین کلی کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔

قولہ فاعلم۔ اس جگہ ماتن نے عام خاص من وجہ کے مابین نسبت کو بیان کیا ہے۔ کہ عام خاص من وجہ کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہے۔ اس لئے کہ جب دونوں کے عینین میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق آتا ہے۔ تو ان کی نقیضوں کا بھی حال یہی ہوگا کہ ہر ایک کی نقیض دوسرے کی نقیض کے بغیر صادق ہوگی اور اسی کو تباین جزئی کہتے ہیں

لیکن یہ دلیل کافی نہیں ہے۔ مولانا بحر العلوم کا قول ہے کہ نقیضوں کے درمیان اگر تباین جزئی نہ ہوگا تو پھر تساوی ہوگی۔ یا عموم خصوص مطلق ہوگا۔ تو ان کے عینین میں یہی نسبت ماننا پڑے گی جو خلاف مفروض ہے۔ اس لئے کہ عینین میں تباین کلی ہے۔ یا پھر عموم وخصوص ہے۔ اس لئے نقیضوں میں نہ مساوات ہوسکتی ہے۔ اور نہ عموم وخصوص مطلق ہوسکتی ہے۔

ونقیضا المتباینین متباینان تباینا جزئیا لانهما اما ان یصدقا معا علی شیٔ کاللاانسان واللافرس

الصّادقین علی الجماد او لا کاللاوجود واللاعدم فلا شئ مما یصدق علیہ اللاوجود یصدق علیہ اللاعدم وبالعکس وایا ما کان یتحقق التباین الجزئی بینهما اما اذا لم یصدقا علی شئ اصلا کان بینهما تباین کلی فیتحقق التباین الجزئی بینهما قطعا واما اذا صدقا علی شئ کان بینهما تباین جزئی لان کل واحد من المتباینین یصدق مع نقیض الاٰخر فیصدق کل واحد من نقیضیهما بدون نقیض الاٰخر فالتباین الجزئی لازم جزما وقد ذکر فی المتن ههنا ما لا یحتاج الیہ وترک ما یحتاج الیہ اما الاول فلان قید فقط بعد قولہ ضرورۃ صدق احد المتباینین مع نقیض الاٰخر ائد لاطائل تحتہ واما الثانی فلانہ وجب ان یقول ضرورۃ صدق کل واحد من المتباینین مع نقیض الاٰخر لان التباین الجزئی بین النقیضین صدق کل واحد منهما بدون الاٰخر لا صدق واحد منهما بدون الاٰخر ولیس یلزم من صدق واحد الشیئین مع نقیض الاٰخر صدق کل واحد من النقیضین بدون الاٰخر فترک لفظ کل ولا بد منہ وانت تعلم ان الدعوی یثبت بمجرد المقدمۃ القائلۃ بان کل واحد من المتباینین یصدق مع نقیض الاٰخر لانہ یصدق کل واحد من النقیضین بدون الاٰخر وهو المباینۃ الجزئیۃ فباقی المقدمات مستدرک۔

ترجمہ اور دو متبائن کلیوں کی نقیضین متباین ہوتی ہیں۔ اور تباین جزئی ہوتا ہے۔ اس لئے کہ دونوں کسی شئ پر ایک ساتھ صادق آتی ہوں گی۔ جیسے لافرس اور لاانسان اور یہ دونوں جماد پر صادق ہیں۔ (لاانسان بھی جماد اور لافرس بھی جماد پر صادق ہے۔)

او لا یصدقان۔ دونوں شئ واحد پر نہ صادق ہوں گی جیسے لاعدم اور لاوجود (یہ دو کلیاں آپس میں متباین ہیں۔ اور شئ واحد پر صادق نہیں آتیں) پس کوئی شئ ایسی نہیں ہے کہ جس پر لاوجود صادق ہوا۔ اور لاعدم صادق نہ ہو۔ اور اس کا عکس بھی۔

وایا ما کان۔ اور جون سی صورت بھی ہو تباین جزئی دونوں کے درمیان بہر حال متحقق ہے۔

واما اذا لم یصدق۔ اور بہر حال جب یہ دونوں کلیاں شئ واحد پر اصلاً (بالکل) صادق نہ ہوں۔ تو ان دونوں کے درمیان تباین کلی ہوگا۔ پس ان دونوں کے مابین تباین جزئی قطعی طور پر پایا جائیگا۔

واما اذا صدقا علی شئ۔ اور بہر حال جب دونوں کسی شئ پر صادق ہوں تو ان دونوں کے درمیان تباین جزئی ہوگا۔

لان کل واحد۔ اس لئے کہ متباینین میں سے ہر ایک دوسری کی نقیض کے ساتھ صادق آئے گی۔ لہٰذا ان دونوں میں سے ہر ایک دوسری کی نقیض کے بغیر صادق آئے گی پس تباین جزئی یقینی طور پر لازم آئے گی۔

وقد ذکر فی المتن ههنا۔ اور ماتن نے متن میں بعض باتیں وہ ذکر کر دی ہیں جن کی احتیاج (ضرورت) نہ تھی اور ان چیزوں کو ترک کر دیا جن کی حاجت تھی۔

اما الاوّل ۔ بہرحال اول (یعنی غیر ضروری چیزوں کو ذکر کردینا) تواس لئے کہ لفظ فقط کی قید اس کے قول ضرورۃ صدق احد المتبائنین مع نقیض الآخر کے بعد زائد ہے اس کی ضرورت نہ تھی۔

اما الثانی ۔ اور دوسری بات (یعنی ضروری قید کو ترک کردینا) تواس لئے کہ ماتن پر ضروری تھا کہ فرماتے۔ ضرورۃ صدق کل واحد من المتبائنین مع نقیض الآخر ۔ اس قید کی ضرورت اس لئے تھی کہ دو نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کے صادق آنے کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہرایک کا صدق بغیر دوسری کے پایا جائے۔ مطلب یہ نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے ہرایک بغیر دوسری کے صادق آئے، اور لازم نہیں آتا شیئین میں سے ایک کے صادق آنے سے دوسرے کی نقیض کے ساتھ نقیض میں سے ہرایک کا صادق آنا بغیر دوسرے کے۔

وانت تعلم ان الدعویٰ ۔ اور اے مخاطب تو جانتا ہے کہ دعویٰ تنہا اس مقدمہ سے ثابت ہوجاتا ہے کہ اس طرح کہا جائے "ان کل واحد من المتبائنین یصدق مع نقیض الآخر ۔ یعنی متبائنین میں سے ہرایک کا صدق دوسرے کی نقیض کے ساتھ۔)

لانہ یصدق ۔ کیوں کہ صادق ہوگا نقیضین میں سے ہرایک بغیر دوسری کے اس صورت میں ۔ اور یہی مباینت ہے جزئی ۔ اس کے بعد باقی مقدمات زائد بے فائدہ ہیں۔

تشریح قولہ ونقیضا المتساویین ۔ اب شارح ان دو کلیوں کی نقیضوں کے درمیان نسبت بیان کریں گے ۔ جن دونوں میں تباین کی نسبت عینین میں پائی جاتی ہے ۔ اور وہ یہ ہے کہ ان دونوں کی نقیضین میں تباین جزئی پایا جاتا ہے ۔

تفصیل اس کی اس طرح ہے ۔ جن دو کلیوں کے درمیان عینین میں تباین کلی ہو تو اس کی نقیضین کے درمیان بھی تباین کلی ہوگا ۔ جیسے موجود ایک کلی ہے ۔ اور معدوم دوسری کلی ہے ۔ ان دونوں کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے ۔ اور ان کی نقیضین یعنی لاموجود اور لامعدوم میں بھی تباین کلی ہی پائی جاتی ہے یا پھر ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ پایا جائیگا ۔ تو اس کے ضمن میں تباین جزئی متحقق ہوجائیگا مثلاً ایک کلی انسان اور دوسری حجر ہے ۔ دونوں میں کلی تباین پایا جاتا ہے ۔ اور ان کی نقیضین یعنی لاانسان اور لاحجر میں عموم من وجہ پایا جاتا ہے ۔ مثلاً انسان میں لاحجر صادق اور لاانسان غیر صادق ہے ۔ اسی طرح حجر میں لاانسان صادق اور لاحجر صادق نہیں ۔ اور شجر میں لاانسان اور لاحجر دونوں صادق ہیں ۔ یہی عموم من وجہ ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ بعض نقیضوں میں تباین کلی اور بعض مثالوں میں من وجہ پایا جاتا ہے ۔ اور اس کے ضمن میں تباین جزئی بھی متحقق ہوجاتا ہے ۔

اس لئے اگر قاعدہ کلیہ کو باقی رکھنا ہو تو اس طرح کہا جائیگا ۔ متبائنین کی نقیضین میں تباین جزئی پایا جاتا ہے ۔ اس لئے کہ یہ ہر حالت میں صادق آتا ہے ۔

قولہ قد ذکر فی المتن ۔ ماتن نے کہا ہے "ضرورۃ صدق احد المتبائنین مع نقیض الآخر فقط" شارح نے

اس پر اعتراض کیا ہے۔ کہ لفظ فقط کی قید زائد اور بے فائدہ ہے۔ نیز لفظ کل اس موقع پر ذکر کرنا چاہئے تھا اسے ذکر نہیں کیا۔ عبارت مناسب اس طرح تھی۔ ضرورۃ صدق کل واحد من المتباینین مع نقیض الآخر۔

قال الرابع الجزئی کما یقال علی المعنی المذکور المسمیٰ بالحقیقی فکذلک یقال علی کل اخص تحت الاعم ویسمیٰ الجزئی الاضافی وھو اعم من الاول لان کل جزئی حقیقی فھو جزئی اضافی دون العکس اما الاول فلاندراج کل شخص تحت الماھیات المعراۃ عن المشخصات واما الثانی فلجواز کون الجزئی الاضافی کلیا وامتناع کون الجزئی الحقیقی کذلک۔ اقول الجزئی المقول بالاشتراک المعنی المذکور ویسمی جزئیا حقیقیا لان جزئیتہ بالنظر الی حقیقتہ المانعۃ من الشرکۃ وبازائہ الکلی الحقیقی وعلی کل اخص تحت الاعم کالانسان بالنسبۃ الی الحیوان ویسمی جزئیا اضافیا لان جزئیتہ بالاضافۃ الی شئ اٰخر وبازائہ الکلی الاضافی وھو الاعم من شئ اٰخر وفی تعریف الجزئی الاضافی نظر لانہ والکلی الاضافی متضایفان لان معنی الجزئی الاضافی الخاص ومعنی الکلی الاضافی العام وکما ان الخاص خاص بالنسبۃ الی العام کذلک العام عام بالنسبۃ الی الخاص واحد المتضایفین لایجوز ان یذکر فی تعریف المتضایف الاٰخر والاکان تعقلہ قبل تعقلہ لامعہ وایضا لفظۃ کل انما ھی الافراد والتعریف بالافراد لیس بجائز فالاولیٰ ان یقال والاخص من شئ

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ چوتھی بحث جزئی جس طرح معنی مذکور پر بولی جاتی ہے۔ جس کا نام حقیقی ہے (یعنی جزئی کا ایک نام حقیقی ہے۔) اسی طرح لفظ جزئی ہر اس خاص پر بولا جاتا ہے جو عام کے تحت ہو۔ اور نام اس کا جزئی اضافی رکھا جاتا ہے۔ اور یہ یعنی جزئی اضافی اول یعنی جزئی حقیقی سے عام ہے۔
لان کل جزئی حقیقی۔ کیوں کہ ہر جزئی حقیقی پس وہ جزئی اضافی ہے۔ مگر اس کا عکس نہیں ہے۔ (یعنی ہر جزئی اضافی پس وہ جزئی حقیقی نہیں ہے۔ مثلاً حیوان جزئی اضافی ہے مگر جزئی حقیقی نہیں ہے۔)
اما الاول فلاندراج۔ کیوں کہ ہر شخص ان ماہیات کے تحت داخل ہے جو تشخصات سے خالی ہیں۔ اور بہر حال ثانی تو اس لئے کہ جائز ہے کہ جزئی اضافی کلی ہو۔ اور محال ہے کہ جزئی حقیقی اس طرح ہو یعنی جزئی حقیقی ہونا محال ہے۔
اقول الجزئی۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ جزئی بالاشتراک معنی مذکور پر بولی جاتی ہے (مقول ہوتی ہے۔) اور اس کا نام جزئی حقیقی رکھا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا جزئی ہونا اس کی اس حقیقت پر نظر کرتے ہوئے بولا جاتا ہے۔ جو شرکت بین کثیرین سے مانع ہے۔ اور اس کے مقابل کلی حقیقی ہے۔

وعلی اخص تحت الاعم - نیز جزئی اس خاص پر بھی بولی جاتی ہے جو اخص ہو عام کے تحت - جیسے انسان بہ نسبت حیوان کے (خاص ہے - اور حیوان عام کے تحت ہے -) اور نام اس کا جزئی اضافی رکھا جاتا ہے۔ کیوں کہ اس کا جزئی ہونا شئی آخر کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے ہے۔ اور اس کے مقابل کلی اضافی ہے اور وہ شئی آخر سے اعم ہے۔

وفی تعریف الجزئی الحقیقی نظر - اور جزئی حقیقی کی تعریف میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ وہ (جزئی اضافی) اور کلی اضافی ایک دوسرے کے متضائف ہیں۔ اس لئے جزئی اضافی کے معنی خاص ہیں۔ اور کلی اضافی کے معنی عام ہیں۔ اور جس طرح خاص خاص ہے بہ نسبت عام کے۔ اسی طرح عام عام ہے بہ نسبت خاص کے۔ اور متضائفین میں سے کوئی ایک جائز نہیں ہے۔ کہ ذکر کیا جائے دوسرے متضائف کی تعریف میں ورنہ اس کے تعقل سے پہلے لازم آئیگا نہ کہ اس کے ساتھ۔

وایضا- دوسرا اعتراض یہ ہے کہ لفظ کلی افراد کے لئے بولا جاتا ہے۔ اور تعریف بالافراد جائز نہیں ہے پس اولیٰ یہ ہے کہ تعریف میں یہ کہا جائے ہو الاخص من شئی ،، کہ جزئی اضافی اخص من شئی کا نام ہے۔

تشریح قولہ الجزئی الحقیقی - حاصل عبارت یہ ہے کہ لفظ کلی اور لفظ جزئی کا اطلاق بالاشتراک دو دو معانی پر ہوتا ہے۔ جیسے جزئی حقیقی جزئی اضافی۔ اور کلی حقیقی اور کلی اضافی۔

جزئی حقیقی وہ مفہوم ہے جس کا نفس تصور شرکت بین کثیرین سے مانع ہو جیسے زید۔ اور اس کے مقابل کلی حقیقی ہے۔ یعنی وہ مفہوم جس کا نفس تصور شرکت بین کثیرین سے مانع ہو۔

جزئی اضافی وہ مفہوم ہے جو اخص تحت الاعم ہو جیسے انسان، حیوان وغیرہ۔ کہ انسان حیوان کے تحت ہے۔ اور حیوان جسم نامی کے تحت ہے۔ اسی طرح زید یہ انسان کے تحت ہے۔

اس کے مقابل کلی اضافی ہے۔ یعنی وہ مفہوم جو شئی آخر سے اعم ہو لہذا خلاصہ بحث یہ نکلا کہ کلی اضافی اور کلی حقیقی کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ یعنی جس مفہوم پر کلی اضافی صادق ہوگی اس پر کلی حقیقی بھی صادق آئے گی۔ اور جس مفہوم پر کلی حقیقی صادق آئے۔ ضروری نہیں کہ اس پر کلی اضافی صادق آئے۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ مفہوم کے تحت کوئی داخل ہو۔ مگر نفس الامر میں اشتراک محال ہے جیسے کلیات فرضیہ حقیقیہ ہیں۔ مگر اضافیہ نہیں ہیں۔ اسی طرح جزئی اضافی اور جزئی حقیقی۔ تو ان کے درمیان بعض نے تو عموم خصوص مطلق مانا ہے۔ اور بعض مناطقہ نے عموم خصوص من وجہ کا قول کیا ہے

قولہ فی تعریف الجزئی - یہ اعتراض جزئی اضافی کی مذکورہ تعریف پر وارد کیا گیا ہے۔ اخص اور جزئی اضافی وہ مفہوم ہے جو کسی غیر کے تحت داخل ہو اور وہ غیر عام ہو اسی طرح کلی اضافی وہ مفہوم ہے جس کے تحت کوئی غیر داخل ہو۔

حاصل یہ ہے کہ اخص اور جزئی اضافی اسی طرح اعم اور کلی اضافی میں ترادف ہے۔ جس طرح اخص

داعم میں تضایف پایا جاتا ہے۔ اسی طرح جزئی اضافی اور اعم میں بھی تضایف پایا جاتا ہے۔ لہذا جزئی اضافی کی تعریف میں لفظ اعم ذکر کرنے سے متضایف کا ذکر کرنا لازم آیا۔ اور یہ جائز نہیں ہے اس وجہ سے کہ متضائفین کا حصول فی الذہن ایک ساتھ ہوا کرتا ہے۔ اور اس پر تقدیم و تاخیر نہیں ہوا کرتی۔ اور معرف اور اجزاء معرف کا تصور معرَّف کے تصور سے پہلے ہونا ضروری ہے۔ اس لئے ایک متضایف کی تعریف میں دوسرے متضایف کا ذکر کرنا تقدم الشئ علی نفسہ لازم آنے کی وجہ سے جائز نہیں ہے۔

جواب :۔ ماتن کا ارادہ یہ نہیں ہے کہ وہ جزئی اضافی کی تعریف بیان کرے۔ بلکہ اس کے مجمل احکام میں سے ایک حکم کا بیان کرنا مقصود ہے۔ اور اسی حکم سے اس کی تعریف بھی مستنبط ہوجاتی ہے

وایضا۔ تعریف میں شارح نے یہاں سے دوسرا اعتراض وارد کیا ہے۔ حاصل اس اعتراض کا یہ ہے کہ لفظ کل افراد کی تعمیم پر دال ہے۔ اور تعریف افراد کی نہیں کی جایا کرتی۔ تعریف ہمیشہ ماہیت کی ہوتی ہے۔

وھو ای الجزئ الاضافی اعم من الجزئ الحقیقی یعنی ان کل جزئی حقیقی جزئ اضافی بدون العکس اما الاول فلان کل جزئ حقیقی فھو مندرج تحت ماھیۃ المعراۃ عن المشخصات کما اذا جردنا زیدا عن المشخصات التی بھا صار شخصا معینا بقیت الماھیۃ الانسانیۃ وھی اعم منہ فیکون کل جزئ حقیقی مندرجا تحت اعم فیکون جزئیا اضافیا وھذا منقوض بواجب الوجود فانہ شخص معین ویمتنع ان یکون لہ ماھیۃ کلیۃ والا فھو ان کان مجرد تلک الماھیۃ الکلیۃ یلزم ان یکون امر واحد کلیا وجزئیا وھو محال وان کان تلک الماھیۃ مع شئ اٰخر یلزم ان یکون واجب الوجود معروضا للتشخص وھو محال لما تقرر فی فن الحکمۃ ان تشخص واجب الوجود عینہ واما الثانی فلجواز ان یکون الجزئ الاضافی کلیا لانہ" الاخص من شئ یجوز ان یکون کلیا تحت کلی اٰخر بخلاف الجزئ الحقیقی فانہ یمتنع ان یکون کلیا۔

ترجمہ یعنی وہ جزئی اضافی اعم ہے جزئی حقیقی سے یعنی ہر جزئی حقیقی پس وہ جزئی اضافی ہے بغیر عکس کے۔ (یعنی اور ہر جزئی اضافی جزئی حقیقی نہیں ہوتی)

اما الاول۔ بہرحال اول صورت تو پس اس لئے کہ ہر جزئی حقیقی پس وہ ہر اس ماہیت کے تحت داخل ہے۔ جو مشخصات سے خالی ہے۔ جیسے جب ہم نے زید کو ان مشخصات سے خالی کرلیا جن کی وجہ سے زید شخص معین بنا ہے۔ تو صرف ماہیت انسانیہ باقی رہ گئی۔ اور وہ اس سے اعم ہے۔ (یعنی

ماہیت مجردہ زید مشخص سے عام ہے۔ پس ہر جزئی حقیقی داخل ہے اعم کے تحت پس ہوگی وہ جزئی اضافی۔
وهذا منقوض بواجب الوجود۔ جزئی حقیقی کی یہ تعریف واجب الوجود سے لوٹ گئی۔ اس لئے کہ وہ شخص معین ہے۔ اور محال ہے کہ اس کے لئے ماہیت کلیہ ہو اور اگر وہ بعینہ ماہیت کلیہ مجردہ بھی ہو تو لازم آئیگا کہ امر واحد کلی اور جزئی دونوں ہو اور یہ محال ہے۔
اور اگر وہ ماہیت شئی آخر کے ساتھ ہوگی تو لازم آئیگا کہ واجب الوجود تشخص کا معروض ہے۔ اور یہ بھی محال ہے۔ اس وجہ سے کہ فن حکمت میں طے ہو چکا ہے کہ واجب الوجود کا تشخص عین ذات ہے۔
واما الثانی۔ اور بہر حال امر ثانی تو اس وجہ سے کہ جزئی اضافی کا کلی ہونا جائز ہے۔ کیوں کہ وہ (یعنی جزئی اضافی) اخص من الشئی کا نام ہے۔ اور اخص من الشئی کے لئے جائز ہے کہ وہ کلی ہو دوسری کلی کے تحت ہو۔ (مثلاً انسان کلی ہے۔ اور حیوان کلی کے تحت ہے۔) بخلاف جزئی حقیقی کے اس کا کلی ہونا محال ہے

تشریح قولہ اما الاول۔ جزئی اضافی عام اور جزئی حقیقی خاص ہے یعنی ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہے مگر ضروری نہیں کہ ہر جزئی اضافی جزئی حقیقی بھی ہو جیسے انسان جزئی اضافی تو ہے مگر جزئی حقیقی نہیں ہے۔ اس دعوے کے دو اجزاء ہیں۔ اول ہر جزئی حقیقی پس وہ جزئی اضافی ہے۔ دوم ہر جزئی اضافی ضروری نہیں کہ وہ جزئی حقیقی بھی ہو۔ شارح نے اما الاول سے جزء اول کو ثابت کیا ہے۔ اور اما الثانی سے جزء دوم کو۔ اثبات جزء اول کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر جزئی حقیقی جس کو تشخص سے خالی کر لیا جائے۔ تو وہ ماہیت کے تحت داخل ہوتی ہے۔ مثلاً زید جزئی حقیقی جب اس زید کی جملہ خصوصیات وتعینات سے مجرد کریں گے۔ تو زید کا مفہوم صرف انسان باقی رہ جائیگا اور یہ ماہیت ہے اور ظاہر ہے کہ ماہیت انسان زید سے عام ہے۔ لہذا جزئی حقیقی کا تحت الاعم ہونا پایا گیا۔ لہذا وہ جزئی اضافی بھی ہے۔
قولہ وهذا منقوض۔ مگر اس قاعدے پر نقض وارد کیا گیا ہے۔ کہ یہ قاعدہ واجب الوجود پر ٹوٹ جاتا ہے۔ اس لئے کہ ذات واجب الوجود جزئی حقیقی ہے۔ مگر اس کی کوئی ماہیت کلیہ نہیں ہے۔ جس کے تحت اس کو داخل مانا جائے۔ اس لئے واجب الوجود پر جزئی اضافی کی تعریف صادق نہیں آتی۔ یہ قاعدہ کلیہ باطل ہو گیا کہ کل جزئی حقیقی فهو جزئی اضافی۔
واما الثانی:۔ دوسرے دعوے کا اثبات شارح نے اما الثانی سے کیا ہے۔ یعنی یہ کہ ہر جزئی اضافی پس وہ جزئی حقیقی ہے ایسا نہیں ہے۔ اس لئے کہ جزئی اضافی کا کلی ہونا ممکن ہے۔ اس کے برخلاف جزئی حقیقی کہ وہ کلی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ جزئی حقیقی وہ ہے جس کا نفس مفہوم شرکت بین کثیرین سے منع کرتا ہو۔ اور کلی خواہ حقیقی ہو یا اضافی بہر دو صورت شرکت بین کثیرین سے مانع نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ جزئی حقیقی اور کلی حقیقی اور کلی اضافی کے مابین تباین پایا جاتا ہے۔

قال الخامس النوع کما یقال علی ماذکرناہ ویقال لـہ النوع الحقیقی فکذلك یقال علی کل ماهیة یقال علیها وعلی غیرها الجنس فی جواب ماهو قولا اولیا ویسمی النوع الاضافی - اقول النوع کما یطلق علی ماذکرناہ وهو المقول علی کثیرین متفقین بالحقیقة فی جواب ماهو ویقال لـہ النوع الحقیقی لان نوعیته انما هی بالنظرة الی حقیقة الواحدة الحاصلة فی افرادہ کذلك یطلق بالاشتراك علی کل ماهیة یقال علیها وعلی غیرها الجنس فی جواب ماهو قولا اولیا ای بلاواسطة کالانسان بالقیاس فانه ماهیة یقال علیها وعلی غیرها کالفرس الجنس وهو الحیوان حتی اذا قیل ما الانسان وهوالفرس فالجواب انه حیوان ولهذا المعنی یسمی نوعا اضافیا لان نوعیته .. بالاضافة الی مافوقه فالماهیة منزلة بمنزلة الجنس ولابد من ترك لفظ الکل لما سمعت فی مبحث الجزئ الاضافی من ان الکل للافراد والتعریف للافراد لایجوز وذکر الکلی لانه جنس الکلیات ولایتم حدودها بدون ذکرہ۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ پانچویں بحث نوع کا اطلاق ہے۔ نوع جس طرح ماذکرنا پر بولی جاتی ہے (یعنی کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں جو مفہوم بولا جائے۔ جیسے ناطق انسان وغیرہ)

یقال لـہ النوع الحقیقی۔ اور اس کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے۔ پس اسی طرح نوع ہر اس ماہیت بولی جاتی ہے۔ کہ اس ماہیت اور اس کے غیر پر ماہو کے جواب میں جنس محمول ہو باعتبار قول اولی کے۔ اور اس نوع کا نام نوع اضافی رکھا جاتا ہے۔

اقول النوع۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ نوع جس طرح اس معنی پر بولی جاتی ہے جو ہم نے سابق میں ذکر کیا ہے۔ اور وہ کلی ہے جو کثیرین متفقین بالحقیقۃ پر ماہو کے جواب میں بولی جائے۔ اور اس کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا نوع ہونا اس کی اس حقیقت کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے جو واحد ہے۔ اور اس کے افراد میں حاصل ہے۔

کذلك یطلق بالاشتراك۔ اسی طرح بالاشتراک اس ماہیت پر بھی بولی جاتی ہے۔ کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماہو کے جواب میں جنس بولی جائے۔ قول اولی کے اعتبار سے۔ یعنی بلاکسی واسطہ کے جیسے انسان بہ نسبت حیوان کے۔ کیوں کہ انسان ایک ماہیت ہے۔ کہ اس پر اور اس کے غیر پر جیسے فرس جنس بولی جاتی ہے۔ اور وہ حیوان ہے۔ حتیٰ کہ جب کہا جائے ما الانسان والفرس" تو جواب آئیگا کہ وہ حیوان ہے۔ اس معنی کے لحاظ سے اس کا نام نوع اضافی رکھا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا نوع ہونا اپنے مافوق کے اعتبار سے ہے۔

پس لفظ ماہیت کو بمنزلہ جنس قرار دیا گیا ہے۔ اور ضروری ہے لفظ کل کا ترک کر دینا جیساکہ تم نے جزئی اضافی کی بحث میں سنا ہے کہ لفظ کل افراد کے لئے آتا ہے۔ اور تعریف افراد کی جائز نہیں ہے۔ اور کلی کا ذکر ضروری ہے کیونکہ وہ کلیات کی جنس ہے۔ اور ان کی (یعنی کلیات کی) تعریفات اس کے ذکر کے بغیر تام نہیں ہوں گی۔

تشریح قولہ الخامس۔ جس طرح جزئی اور کلی بالاشتراک دو معنی پر اطلاق کی جاتی ہیں۔ اسی طرح نوع کا اطلاق بھی دو معنی کے لئے کیا جاتا ہے۔

اول نوع حقیقی جس کا بیان ماسبق میں گذر چکا ہے۔ دوم نوع اضافی جس کا بیان شارح نے اس پانچویں بحث میں کیا ہے۔

قولہ علی ماذکرنا۔ نوع کے اول معنی "وہ کلی مقول علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماہو"، اور معنی ثانی جس کا بیان شارح نے اب کیا ہے یہ ہے۔ "ماہیۃ یقال علیہا وعلی غیرہا الجنس فی جواب ماہو"، یہ مشہور تعریفیں ہیں مگر ماتن نے جو تعریف ذکر کیا ہے۔ وہ اس تعریف سے اخص ہے۔ انہوں نے نوع کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔ کہ نوع "ہو کلی مقول علی واحد او علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماہو"

قولہ بالنظر۔ کسی چیز کی حقیقت وہ ہوا کرتی ہے جس کی وجہ سے شئی شئی ہو۔ خواہ کلی ہو یا جزئی ہو۔ لہذا النوع کی حقیقت وہ ہوگی۔ جس کی وجہ سے نوع نوع کہلاتی ہے۔ اور نوع اول کا نوع ہونا چونکہ نفس حقیقت کی بنا پر ہے امر آخر کا کوئی لحاظ اس میں نہیں۔ اس لئے اسے نوع حقیقی کہا جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ اپنے افراد کی عین حقیقت ہے۔ یا پھر اس وجہ سے کہ عرف منطق میں نوع کے یہی معنی متبادر ہیں۔ اور ذہن کا سبقت کرنا ہی اس تعریف کے حقیقی ہونے کی دلیل ہے۔ اس کے برخلاف نوع بالمعنی الثانی ہے کہ اس کے نام رکھنے میں دوسرے کا اعتبار ملحوظ ہے۔ یعنی اس کا نوع ہونا باعتبار اس کے مافوق جنس کے ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس میں نوع ہونے کی شان جنس کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ لہذا اس کو نوع مضائف جنس کہنا چاہئے۔ جیسے حیوان۔ یہ اپنے مافوق یعنی جسم نامی کی وجہ سے نوع ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ اس میں چونکہ اعتبار الی الجنس کا ہے۔ اس اضافت کی وجہ سے اس کا نام نوع اضافی رکھا گیا ہے۔

قولہ وبہذا المعنی۔ نوع کو معنی ثانی کے اعتبار سے اس لئے نوع کہا جاتا ہے۔ کہ اس میں جنس کا اعتبار ہوتا ہے۔ گویا نوع میں نوع ہونے کی شان جنس کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ اسی طرح جنس میں جنس ہونے کی صفت نوع کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ اس لئے کہ وہ مفہوم جو ماہیت اور اس کے غیر پر جو حقیقت میں مختلف ہو بولی جائے وہ جنس ہے۔ اس لئے جنس بھی نوع کی جانب مضاف ہوئی۔ اور نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں ہی ایک دوسری کے متضائف ہوگئیں۔

نوع حقیقی اور نوع اضافی کا باہم فرق۔ ان میں کئی وجوہ سے فرق ہے۔ اول ان دونوں میں سے ہر ایک کا تصور دوسری کے بغیر ممکن ہے اور یہ بالکل واضح

دوسرا فرق۔ نوع اضافی میں فوق و تحت دونوں میں نسبت پائی جاتی ہے۔ اس کے برخلاف نوع حقیقی ہے کہ اس میں صرف ایک جانب کی نسبت کا لحاظ ہے۔

تیسرا فرق۔ آپ غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ نوع اضافی جنس وفصل سے مرکب ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کی تعریف میں ہے اخص تحت الاعم۔ کا اعتبار کیا گیا ہے۔ نوع حقیقی میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

چوتھا فرق یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ جو فرق خود بتا رہی ہے اور بعض کے نزدیک عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔

قولہ فالماهية۔ شارح نے نوع اضافی کے فوائد قیود بیان فرمایا ہے۔ تعریف میں لفظ ماہیت بمدیہ جنس ہے۔ ہاں البتہ لفظ کل زائد اور بے فائدہ ہے۔ اس وجہ سے ہم جزئی اضافی میں بیان کر چکے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ کل افراد کے لئے بولا جاتا ہے۔ جب کہ تعریف افراد نہیں کی جاتی۔

قولہ لانہ جنس الکلیات۔ یہ سابق بیان کی جانب اشارہ ہے۔ کہ کلیات کی تعریف میں جو مذکور ہوتا ہے۔ وہ ان کی حدود ہیں رسم نہیں ہیں۔ لہذا ان کا تام ہونا ہی ضروری ہے۔ لہذا قوم کے طریق کا لحاظ رکھتے ہوئے کلی کا ذکر ضروری ہے۔

فان قلت الماهية هي الصورة العقلية من شئ والصورة العقلية فذكرها يغنى عن ذكر الكلى فنقول الماهية ليس مفهومها مفهوم الكلى غاية مافى الباب انه من لوازمها فيكون دلالة الماهية على الكلى دلالة الملزوم على اللازم يعنى دلالة الالتزام لكن دلالة الالتزام مهجورة فى التعريفات وقوله فى جواب ماهو يخرج الفصل والخاصة والعرض العام فان الجنس لايقال عليها وعلى غيرها فى جواب ماهو۔

ترجمہ پس اگر تم اعتراض کرو کہ ماہیت شئ کی صورت عقلیہ کا نام ہے۔ اور صورت عقلیہ کلیات ہیں۔ پس اس کا (ماہیت کا) ذکر کر دینا (تعریف میں) لفظ کلی ہی کا ذکر کر دینا ہے

قولہ فنقول الماهية۔ تو ہم جواب میں کہیں گے کہ ماہیت کا مفہوم نہیں ہے۔ اس باب میں زائد سے زائد یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس کے لوازم میں ہے ہے۔ (یعنی لوازم ماہیت سے ہے) پس ماہیت کی دلالت کلی پر ایسی ہے جیسی کہ ملزوم کی دلالت لازم پر۔ یعنی دلالت التزامی ہے۔ لیکن دلالت التزامی تعریفات میں متروک ہے۔

قولہ فی جواب ماهو۔ اور ماتن فی جواب ماہو، فصل خاصہ عرض عام کو خارج کر دیتا ہے۔ کیوں کہ جنس ان پر اور غیر پر ماہو کے جواب میں نہیں بولی جاتی۔

تشریح قولہ، فان قلت۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تعریف میں کلی کا لفظ مستدرک یعنی بے فائدہ ہے۔ اس لئے کہ ماہیت صورت عقلیہ کو کہتے ہیں۔ اور صورت عقلیہ کلیات ہوا کرتی ہیں۔ لہذا لفظ ماہیت کلی کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے۔

جواب:۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ماہیت کا مفہوم بعینہ کلی کا مفہوم نہیں ہے۔ بلکہ لوازم ماہیت میں سے ہے تو ماہیت پر کلی کی دلالت التزامی ہوئی۔ اور تعریف میں دلالت التزامی متروک ہے۔ لہذا التعریف میں لفظ کلی کا ذکر کرنا ضروری تھا۔ تاکہ وہ بالمطابقہ دلالت کرے۔

قولہ، فان الجنس۔ فصل خاصہ عرض عام اگرچہ جنس پر محمول ہوتے ہیں مثلاً کہا جاتا ہے الحیوان ضاحک حیوان ناطق، حیوان ماش، مگر ماہو کے جواب میں محمول نہیں ہوتے۔ بلکہ ای شئی ہو فی ذاتہ کے جواب میں بولے جاتے ہیں۔ اس لئے کہ ماہو کے ذریعہ شئی کی تمام حقیقت یا جزء حقیقت دریافت کی جاتی ہے اور حیوان ضاحک ناطق وغیرہ کی نہ عین حقیقت ہے۔ نہ جزء حقیقت اس لئے ماہو کی قید سے فصل خاصہ اور عرض عام تینوں خارج ہو گئے۔

واما تقیید القول بالاولی فاعلم اولا ان سلسلۃ الکلیات انما تنتھی بالاشخاص وھو النوع المقید بالتشخص وفوقہا الاصناف وھو النوع المقید بصفات عرضیۃ کلیۃ کالرومی والترکی وفوقہا الانواع وفوقہا الاجناس واذا حمل کلیات مترتبۃ علی کل واحد یکون حمل العالی بواسطۃ حمل السافل علیہ فان الحیوان انما یصدق علی زید وعلی الترکی بواسطۃ حمل الانسان علیہما وحمل الحیوان علی الانسان اولی فقولہ قولا اولیا احتراز عن الصنف فانہ کلی یقال علیہ وعلی غیرہ الجنس فی جواب ماھو حتی اذا سئل عن الترکی والفرس بما ھو کان الجواب الحیوان لکن الجنس علی الصنف لیس باولی بل بواسطۃ حمل النوع علیہ فاعتبار الاولیۃ فی القول یخرج الصنف عن الحد لانہ لا یسمی نوعا اضافیا۔

ترجمہ اور بہر حال قول کو اولی کی قید سے مقید کرنا تو جان لو کہ کلیات کا سلسلہ اشخاص پر ختم ہوتا ہے اور اشخاص ایسی نوع ہے جو تشخص کی قید کے ساتھ مقید ہو اور اس کے اوپر اصناف ہیں۔ اور اصناف وہ نوع ہیں جن کو ایسی صفات کے ساتھ مقید کیا گیا ہو۔ جو عرضی اور کلی ہوں جیسے رومی۔ ترکی۔ اور ان کے اوپر (اصناف کے اوپر) انواع ہیں۔ اور ان کے اوپر اجناس ہیں۔

واذا حمل الکلیات ۔ اور جب یہ کلیات مرتبہ کسی شئی واحد پر محمول کی جاتی ہیں تو عالی کا حمل بواسطہ سافل کے حمل کے ہوتا ہے۔ اس لئے کہ مثلاً حیوان صادق آتا ہے۔ زید پر اور ترکی پر اس واسطے کہ

ان دونوں پر انسان کا حمل ہوتا ہے۔ اور حیوان کا حمل انسان پر حمل اولی ہے۔ بلا واسطہ ہے۔

قولہ قولاً اولیا۔ صنف سے احتراز ہے۔ کیوں کہ صنف وہ کلی ہے کہ اس پر اور اس کے غیر پر بولی جاتی ہے ماہو کے جواب میں حتی کہ جب ترکی اور فرس کو ماہو کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب حیوان ہوگا۔ مگر جنس کا حمل صنف پر اولی نہیں ہے۔ بلکہ اس پر نوع کے حمل کے واسطہ سے ہے۔

فاعتبار الاولیۃ۔ پس مقول ہونے میں اولیت کے اعتبار کرنے کی وجہ سے تعریف سے صنف خارج ہے۔ یعنی اس کو نوع اضافی نہیں کہا جاسکتا۔

تشریح قولہ فاعلم اولا۔ تعریف میں قول کو اولی کی قید سے مقید کرنیکا مسئلہ ایک تمہید کے بعد سمجھ میں آجائے گا۔

تمہید:۔ عبارت سلسلۃ الاکتساب انما تنتھی بالاشخاص میں لفظ اشخاص پر بار سبب کے لئے ہے مطلب یہ ہے کہ کلیات کا سلسلہ اشخاص کے سبب سے منتہی ہوتا ہے۔ یعنی جب شخص کا تحقق ہوگیا، تو کلی کا سلسلہ اس پر ختم ہوجاتا ہے۔ جس کے متشخص ہوجانے سے شخص کا وجود ہوا ہے۔ شارح نے الی الاشخاص یعنی لفظ الیٰ اسی وجہ سے نہیں کہا بلکہ بالاشخاص با کے ساتھ کہا ہے۔

قولہ دھوالنوع۔ ہو کا مرجع شخص ہے۔ جو اشخاص کے ضمن میں مذکور ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ شخص وہ نوع ہے جو تشخص اور تعین کے ساتھ مقید ہو۔ اور تشخص وہ ہے جس میں اشتراک بالذات محال ہو۔ شارح نے اس جگہ شخص کو بعینہ نوع و تشخص نہیں کہا۔ بلکہ المقید بالتشخص کہا ہے۔ جس سے اس بات پر آگاہ کرنا چاہتے ہیں کہ وجود کے اندر شخص ایسا جزء نہیں ہے۔ جو دوسرے جزء سے ممتاز ہو بلکہ موجود نوع اور تشخص کے متحد ہے۔ لہذا وہ ایسا جزء ہے جو جزء آخر کے لئے معین اور محصل ہے۔

قولہ دفوقہا الاصناف۔ اصناف صنف کی جمع ہے۔ صنف وہ نوع ہے کسی صفت عرضی کلی کے ساتھ مقید ہو اس میں وہ عرضی چونکہ داخل ہوتا ہے۔ اس لئے صنف صفت عرضی اور نوع سے مرکب ہوگی۔ پھر شارح نے المقید کہا ہے۔ اس لئے کہ تاکہ اس سے وہ نوع خارج ہوجائے۔ جو عرضی مساوی کے ساتھ موصوف ہو۔ جیسے الانسان ضاحک۔ شارح نے صنف کی دو مثالیں رومی اور ترکی ذکر کی ہیں یہ مثال اس وقت ہے جب رومی کا لفظ اس آدمی کے لئے بولا جاتا ہے۔ جس کی پیدائش ملک روم میں ہوئی ہو۔ لیکن اگر یہ نام ہر اس چیز کا ہو جو روم میں حاصل ہو۔ مثلاً گھوڑا کپڑا وغیرہ۔ تو اس وقت یہ مثال درست نہ ہوگی۔ رومی سے مراد وہ آدمی ہے جو ملک روم کی جانب منسوب ہو۔

قولہ واذا حمل الکلیات۔ مطلب یہ ہے کہ یہ کلیات مرکبہ جب کسی واحد شئی پر حمل کی جائیں گی۔ تو جو کلی سافل ہے وہ تو بلا واسطہ محمول ہوجائے گی۔ جیسے الانسان کلی کا حمل زید پر بلا واسطہ ہے۔ زید انسان اور جو کلی عالی ہوگی۔ اس کا حمل کسی واسطہ سے ہوگا۔ جیسے حیوان کا حمل زید پر انسان کے واسطہ سے ہے۔

اسی طرح جسم نامی کا انسان پر حمل حیوان کے توسط سے ہے۔
لہٰذا اگر نوع اضافی کی تعریف میں قول اولی۔ یعنی حمل اولی کی قید نہ ہوتی۔ تو یہ تعریف اصناف پر صادق آجاتی ہے۔ اس لئے کہ صنف اور اس کے غیر پر ماہو کے جواب میں جنس بولی جاتی ہے۔ مثلاً ہم سوال کریں رومی اور فرس کیا ہیں تو جواب میں حیوان ہوگا۔ اور جب ماہو کے جواب میں رومی پر جنس بولی گئی۔ تو صنف پر نوع اضافی کی تعریف صادق آگئی۔ جب کہ اصناف کو نوع اضافی نہیں کہا جاتا مگر جب حمل کے ساتھ اولی کی قید لگادی گئی تو صنف خارج ہوگئی اس لئے کہ رومی پر حیوان کا حمل بلاواسطہ نہیں ہے بلکہ بواسطہ انسان ہے۔
قولہ ویکون حمل العالی۔ اعتراض۔ جنس سافل کے لئے جنس عالی مقوم ہوتی ہے۔ لہٰذا سافل کا حمل بھی عالی کے توسط سے ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ کل کے ثابت ہونے سے قبل جزء کا ثبوت ضروری ہے۔ اس جگہ اس کا عکس لازم آیا۔
جواب: حمل اتحاد فی الوجود کو کہتے ہیں۔ اور جنس نوع ہونے سے پہلے متشخص نہیں ہوتی۔ لہٰذا شخص کے ساتھ اس کا متحد ہونا نوع کے ساتھ متحد ہونے کے توسط سے ہے۔

قال ومراتبہ اربع لانہ اما اعم الانواع وھو النوع العالی کالجسم او اخصہا وھو النوع السافل کالانسان ویسمی نوع الانواع او اعم من السافل واخص من العالی وھو النوع المتوسط کالحیوان والجسم النامی او مبائن للکل وھو النوع المفرد کالعقل ان قلنا ان الجوھر جنس لہ۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ کہ اس کے مراتب چار ہیں۔ یعنی نوع کے مراتب چار ہیں۔ اس لئے کہ یا تو وہ (نوع) اعم الانواع ہوگی۔ (یعنی تمام انواع میں سب سے عام ہوگی) اور وہ نوع عالی ہے۔ جیسے جسم۔ یا ان سب سے اخص ہوگی۔ اور وہ نوع سافل ہے۔ جیسے الانسان اور اس کا نام نوع الانواع ہے۔ یا پھر سافل سے اعم ہوگی۔ اور عالی اخص ہوگی۔ اور وہ نوع متوسط ہے۔ جیسے الحیوان، الجسم النامی۔
او مبائن للکل۔ یا پھر سب سے مبائن ہوگی۔ اور وہ نوع مفرد ہے۔ جیسے عقل۔ اگر ہم کہیں کہ جوہر اس کی (عقل کی) جنس ہے۔

تشریح قولہ مراتبہ اربع۔ شارح نے نوع کی تعریف اور اقسام بیان کرنے کے بعد اس جگہ نوع کے مراتب بیان کئے ہیں۔ اور فرمایا کہ نوع کے چار درجے ہیں۔ عالی متوسط

سافل اور نوع مفرد۔ وجہ تسمیہ اس طرح بیان کی ہے فرمایا نوع یا تمام انواع میں سب سے عام ہوگی۔ تو اس کو نوع عالی کہتے ہیں۔ جیسے جسم مطلق۔ یا تمام انواع میں سب سے اخص ہوگی۔ تو وہ نوع سافل ہے۔ جیسے الانسان۔ اور یا عالی سے خاص اور سافل سے عام ہوگی۔ تو وہ نوع متوسط ہے۔ جیسے الحیوان الجسم النامی وغیرہ۔ یا تمام انواع سے مبائن ہوگی۔ تو اس کا نام نوع مفرد ہے جیسے عقل۔

اقول اراد ان یشیر الی مراتب النوع الاضافی دون الحقیقی لان الانواع الحقیقۃ یستحیل ان تترتب حتی یکون نوع حقیقی فوقہ نوع حقیقی والا لکان النوع الحقیقی جنسا وانہ محال واما الانواع الاضافیۃ فقد تترتب لجواز ان یکون نوع اضافی فوقہ نوع اٰخر اضافی کالانسان فانہ نوع اضافی للحیوان وھو نوع اضافی للجسم النامی وھو نوع اضافی للجسم المطلق وھو نوع اضافی للجوھر فباعتبار ذٰلک صار مراتبہ اربعا لانہ اما ان یکون اعم الانواع او اخصھا او اعم من بعضھا واخص من البعض او مباینا للکل والاول ھو النوع العالی کالجسم فانہ اعم من الجسم النامی والحیوان والانسان۔ والثانی النوع السافل کالانسان فانہ اخص من سائر الانواع والثالث النوع المتوسط کالحیوان فانہ اخص من الجسم النامی واعم من الانسان وکالجسم النامی فانہ اخص من الجسم واعم من الحیوان و الرابع النوع المفرد ولم یوجد لہ مثال فی الوجود وقد یقال فی تمثیلہ انہ کالعقل ان قلنا ان الجوھر جنس لہ فان العقل تحتہ العقول العشرۃ وھی کلھا فی حقیقۃ العقل متفقۃ فھو لا یکون اعم من نوع اٰخر اذ لیس تحتہ نوع بل اشخاص ولا اخص اذ لیس فوقہ نوع بل الجنس وھو الجوھر فعلی ذٰلک التقدیر فھو نوع مفرد ربما یقرر التقسیم علی وجہ اٰخر وھو ان النوع اما یکون فوقہ نوع تحتہ نوع او لا یکون فوقہ نوع ولا تحتہ نوع او یکون فوقہ نوع ولا یکون تحتہ نوع او یکون تحتہ نوع ولا یکون فوقہ نوع وذٰلک ظاھر۔

ترجمہ شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ ماتن نے ارادہ کیا ہے۔ کہ وہ نوع اضافی کے مراتب کو بیان کریں نہ کہ نوع حقیقی کے مراتب کو اس لئے کہ نوع حقیقی کا مرتب ہونا مستحیل ہے تاکہ ایک نوع حقیقی فوق ہو۔ دوسری نوع حقیقی سے اور اگر ایسا ہوگا تو نوع حقیقی جنس بن جائے گی اور یہ محال ہے۔

واما الانواع الاضافیۃ۔ بہرحال انواع اضافیہ تو کبھی ان کی ترتیب دی جاتی ہے۔ اس لئے کہ جائز ہے کہ ایک نوع اضافی دوسری نوع اضافی ہو۔ جیسے انسان کہ وہ حیوان کی نوع اضافی ہے۔ اور

حیوان نوع اضافی ہے جسم نامی کی اور جسم نامی نوع اضافی جسم مطلق کی۔ اور جسم مطلق نوع اضافی ہے جوہر کی فاعتبار ذلك۔ لہٰذا اس اعتبار سے اس کے مراتب چار ہوگئے۔ اس لئے کہ یا تو وہ نوع اعم الانواع ہوگی۔ (یعنی تمام انواع میں سب سے عام ہوگی) یا ان سب میں اخص ہوگی یا بعض سے عام ہوگی۔ اور دوسرے بعض سے اخص ہوگی۔ یا پھر تمام انواع سے مبائن ہوگی۔ اول نوع عالی ہے۔ جیسے جسم مطلق، کیوں کہ وہ جسم نامی حیوان اور انسان سے اعم ہوگی۔ اور ثانی نوع سافل ہے جیسے انسان کیوں کہ وہ تمام انواع سے اخص ہے۔ ثالث نوع متوسط ہے۔ جیسے حیوان اس لئے کہ وہ اخص ہے جسم نامی سے اور اعم ہے انسان اور جیسے جسم نامی کہ وہ جسم مطلق سے اخص اور حیوان سے اعم ہے۔

والرابع النوع المفرد۔ اور چوتھی نوع مفرد ہے مگر اس کی مثال وجود میں نہیں پائی جاتی۔ اور کبھی اس کی مثال میں کہہ دیا جاتا ہے۔ کہ وہ عقل ہے۔ اگر ہم کہیں کہ جوہر اس کی جنس ہے (یعنی عقل کی جنس جوہر ہے۔) اس لئے کہ عقل کے ماتحت عقول عشرہ ہیں۔ اور سب کی سب عقل کی حقیقت میں متفق ہیں۔ لہٰذا پس وہ دوسری نوع سے اعم نہیں ہوسکتی۔ اس لئے کہ اس کے عقل کے نیچے کوئی نوع نہیں ہے۔ بلکہ اشخاص و افراد ہیں۔ اور وہ اخص بھی نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کے اوپر کوئی نوع نہیں ہے۔ بلکہ جنس ہے اور وہ جوہر ہے۔

فعلی ذلك التقدیر۔ لہٰذا پس اس صورت میں وہ نوع مفرد ہے۔

وربما یقرر التقسیم علی وجه اٰخر۔ اور کبھی کبھی تقسیم دوسرے انداز میں کی جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ نوع یا ہوگی اس کے اوپر بھی نوع اور اس کے نیچے بھی نوع یا نہ ہوگی اس کے اوپر کوئی نوع اور نہ اس کے نیچے کوئی نوع یا اس کے اوپر کوئی نوع ہوگی۔ مگر اس کے نیچے کوئی نوع نہ ہوگی۔ یا اس کے نیچے نوع ہوگی۔ اور اس کے اوپر کوئی نوع نہ ہوگی اور یہ بالکل ظاہر ہے۔

تشریح قوله اراد ان یشیر۔ بظاہر شارح کا مقصد ماتن کے قول "ومراتبه" میں ضمیر کا مرجع بیان کرنا معلوم ہوتا ہے کہ نوع اضافی اس کا مرجع ہے نوع حقیقی نہیں مگر اس کو صراحت سے بیان کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ کیوں کہ ضمیر مفرد ہے۔ جس کا مرجع متعین ہے۔ کہ وہ نوع اضافی ہے۔

ضرورت تھی کہ شارح لفظ مراتب کی وجہ بیان کرتے۔ پھر مراتب سے مراد یہاں پر اقسام ہیں۔ مگر تعبیر مراتب سے کی ہے۔ کیوں کہ ان اقسام میں سے بیشتر ترتیب موجود ہے۔ صرف نوع مفرد اس سے خارج ہے۔

قوله دلیستحیل۔ نوع حقیقی میں ترتیب کے محال ہونے کی دلیل شارح نے بیان کی ہے۔ کہ اگر نوع حقیقی سے اوپر کوئی اور نوع حقیقی ہوگی تو نوع حقیقی کا جنس ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے

کیوں کہ نوع حقیقی اپنے افراد کی عین حقیقت ہوتی ہے۔ تو جو نوع حقیقی اس کے فوق میں تسلیم کی جائے گی اس کی بھی اپنے افراد کی پوری ماہیت ہونی چاہئے۔ مگر وہ کلی اس نوع کی پوری ماہیت نہیں ہو سکتی۔ جو اس کے تحت ہے۔ کیونکہ اگر فوق والی کو تحت والی کلی کی پوری ماہیت مان لی جائے۔ تو تحت والی کلی صنف ہو جائے گی۔ اس لئے کہ صنف کہتے ہیں اس کلی کو جو عرضی کلی کے ساتھ متصف ہو اور نوع کا صنف ہونا خلاف مفروض ہے لہٰذا ثابت ہوگیا کہ فوق والی کلی اپنی ماتحت کلی کی پوری ماہیت نہیں ہو سکتی۔ البتہ تمام مشترک ہوگی۔ اور تمام مشترک کا نام جنس ہے۔ پس وہ کلی جس کو نوع حقیقی فرض کیا گیا تھا۔ اس کا جنس ہونا لازم آگیا۔ جو کہ محال ہے۔

قولہ واما الانواع الاضافیۃ۔ ایک نوع اضافی دوسری نوع اضافی کے فوق یا تحت ہو سکتی ہے۔ اس لئے اس میں ترتیب قائم کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ انواع اضافیہ کے مراتب چار ہیں۔ اعم الانواع یعنی .... نوع عالی جو تمام انواع سے فوق ہے۔ جیسے جسم مطلق، دوم اخص الانواع یعنی نوع سافل جو تمام انواع سے نیچے ہو۔ جیسے انسان، اس کا دوسرا نام نوع الانواع بھی ہے۔ تیسری نوع متوسط جو سافل سے تو عام ہو مگر عالی سے خاص ہو جیسے حیوان اور جسم نامی۔ نوع مفرد جس کے فوق میں کوئی نوع نہ ہو اور نہ تحت میں۔ اور مثال صرف قاعدہ کو سمجھانے کے لئے دی جاتی ہے۔ اس لئے فرضی مثال سے بھی مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ نفس الامر کے موافق ہو یا مطابق نہ ہو۔

ملا عصام الدین نے کہا ہے کہ جب مثال فرضی ہی دینا تھا تو دونوں کے لئے الگ الگ مثال دینا چاہئے تھا۔ تاکہ مسئلہ واضح بھی ہو جاتا طلباء اقتباس سے بھی محفوظ رہتے۔

مگر ماتن اور شارح نے عقل کی مثال دونوں میں اس لئے ذکر کی ہے۔ کہ اہل منطق میں عقل کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ بعض عقل کو نوع مفرد مانتے ہیں۔ اور بعض اس کو جنس مفرد کہتے ہیں۔ انہوں نے اس خیال سے کہ اس مسئلے کی وضاحت ہو جائے گی۔ اور قاعدہ بھی سمجھ میں آجائے گا خاص کر عقل کی مثال کو ذکر فرمایا ہے۔

قال ومراتب الاجناس ایضا هذه الاربع لکن العالی کالجوهر فی مراتب الاجناس یسمی جنس الاجناس لا السافل کالحیوان ومثال المتوسط فیها الجسم النامی ومثال المفرد العقل ان قلنا ان الجوهر لیس بجنس له اقول کما ان الانواع الاضافیۃ قد تترتب متنازلۃ کذلک الاجناس ایضا قد تترتب متصاعدۃ حتی یکون جنس فوقه جنس اخر وکما ان مراتب الانواع اربع فکذلک مراتب الاجناس ایضا تلک الاربع لانه ان کان اعم الاجناس فهو الجنس العالی کالجوهر وان کان اخصها فهو الجنس السافل کالحیوان او اعم واخص فهو

الجنس المتوسط کالجسم النامی والجسم او مبائنا للکل فھو الجنس المفرد الا ان العالی فی مراتب الاجناس یسمی جنس الاجناس لا السافل والسافل فی مراتب الانواع یسمی نوع الانواع لا العالی وذلک لان جنسیۃ الشئ انما ھی بالقیاس الی ما تحتہ فھو انما یکون جنس الاجناس اذا کان فوق جمیع الاجناس ونوعیۃ الشئ انما یکون بالقیاس الی مافوقہ فھو انما یکون نوع الانواع اذا کان تحت جمیع الانواع والجنس المفرد مثل بالعقل علی تقدیر ان لا یکون الجوھر جنسا لہ فانہ لیس اعم من جنس اذ لیس تحتہ الا العقول العشرۃ وھی انواع لا اجناس و لا اخص اذ لیس فوقہ الا الجوھر وقد فرض انہ لیس بجنس لہ۔

ترجمہ ماتن نے کہا کہ اجناس کے مراتب بھی چار ہیں لیکن عالی جیسے جوہر مراتب اجناس میں موسوم ہوتی ہے جنس الاجناس سے نہ کہ سافل جیسے حیوان اور متوسط کی مثال ان میں جسم نامی ہے۔ اور مفرد کی مثال عقل ہے۔ اگر ہم کہیں کہ جوہر اس کے لئے جنس نہیں ہے،

اقول :۔ میں کہتا ہوں کہ جس طرح انواع اضافیہ کبھی مرتب ہوتی ہیں نیچے کو اترتی ہوئی۔ اسی طرح اجناس بھی مترتب ہوتی ہیں۔ اوپر کو چڑھتی ہوئی۔ یہاں تک کہ ہوگی جنس کے اوپر جنس آخر اور جیسے انواع کے مراتب چار ہیں ایسے ہی اجناس کے مراتب بھی چار ہیں۔ کیوں کہ وہ اعم الاجناس ہو تو وہ جنس عالی ہے۔ جیسے جوہر۔ اور اگر اخص الاجناس ہو تو وہ جنس سافل ہے۔ جیسے حیوان اور اعم و اخص ہو تو وہ جنس متوسط ہے جیسے جسم نامی اور جسم مطلق۔ اور اگر وہ جنس تمام افراد سے مبائن ہوگی تو وہ جنس مفرد ہے۔ فرق یہ ہے کہ جنس عالی مراتب اجناس میں نام رکھا جاتا ہے۔ اس کا جنس الاجناس سے نہ کہ سافل کا اور نوع سافل مراتب انواع میں موسوم ہوتی ہے نوع الانواع سے نہ کہ عالی اور یہ اس لئے کہ ہے شئ کا جنس ہونا اپنے ماتحت کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ پس وہ جنس الاجناس اس وقت ہوگی جب تمام اجناس کے اوپر۔ اور شئ کا نوع ہونا اپنے مافوق کے لحاظ سے ہوتا اپنے مافوق کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ تو وہ نوع الانواع اس وقت ہوگی جب تمام انواع کے نیچے ہو۔ اور جنس مفرد کی مثال عقل سے دی گئی ہے۔ اس تقدیر پر کہ جوہر اس کے لئے جنس نہ ہو کہ وہ نہ جنس سے اعم ہے۔ کیوں کہ اس کے نیچے صرف عقول عشرہ ہیں جو انواع ہیں نہ کہ اجناس۔ اور نہ اخص ہے کیوں کہ اس کے اوپر نہیں ہے مگر جوہر اور مفروض یہ ہے کہ وہ اس کے لئے جنس نہیں ہے۔

تشریح قولہ کما ان۔ یعنی جس طرح نوع کے چار مراتب ہیں۔ عالی۔ متوسط۔ سافل۔ مفرد۔ اسی طرح جنس کے بھی یہی چار مراتب ہیں۔ مگر چار وجوہ سے فرق ہے۔ اول یہ کہ نوع الانواع نوع سافل کو کہتے ہیں۔ اور جنس الاجناس جنس عالی کو۔ دوم یہ کہ نوع عالی کی مثال جسم مطلق

ہے ۔ اور جنس عالی کی مثال جوہر ہے۔ سوم یہ کہ نوع متوسط کی مثال جسم نامی اور حیوان ہے ۔ اور جنس متوسط کی مثال جسم مطلق اور جسم نامی ہے ۔ چہارم یہ کہ عقل کے نوع مفرد ہونے کی شرط جوہر کا اس کیلئے جنس ہونا ہے ۔ اور عقل کے جنس مفرد ہونے کی شرط جوہر کا اس کے لئے جنس نہ ہونا ہے ۔

قولہ وقد تترتب متنازلۃ ۔ قد سے اس طرف اشارہ ہے کہ انواع واجناس میں کبھی ترتیب نہیں بھی ہوتی تو نوع اضافی اور جنس ایسی ہو سکتی ہے کہ نہ اس کے اوپر کوئی نوع اضافی اور جنس ہو ۔ اور نہ اس کے نیچے ہو ۔ پس یہ نوع اور جنس سلسلہ ترتیب میں واقع نہ ہوگی ۔ اس لئے بعض نے ان کے صرف مراتب بیان کئے ہیں ۔ عالی ، متوسط ، سافل اور نوع مفرد وجنس مفرد کو سلسلہ سے خارج کر دیا ہے ۔ مگر بعض لوگوں نے اس اعتبار سے کہ نوع وجنس مفرد میں ترتیب کا لحاظ عدمًا ہوتا ہے اس کو بھی ترتیب کا مرتبہ قرار دیدیا ہے ۔

پھر شارح نے جانب انواع میں لفظ متنازلۃ استعمال کیا ہے ۔ اور جانب اجناس میں لفظ متصاعدہ اس کی ایک وجہ تو میر صاحب کے قول کے ضمن میں آئے گی ۔ دوسری وجہ ملا عصام نے ذکر کی ہے ۔ کہ انواع کے اندر ترتیب یہ ہے کہ ایک نوع کے لئے دوسری نوع ہو ۔ اور نوع ثانی نوع اول کے لئے معلول ہو تو یہاں ترتب معلولات میں ہونے کی بناء پر ترتب تنازل ہوگا ۔ بخلاف ترتب اجناس کے کہ اس میں جنس الجنس علت جنس ہوتی ہے ۔ اس لئے اس میں ترتب فی العلل ہونیکی وجہ سے ترتب متصاعدۃ ہوتا ہے ۔

قولہ الا ان العالی ۔ شارح نے استدراک کو اثبات مراتب اربع اور اس کی تفصیل کے بعد ذکر کیا ہے ۔ حالانکہ ماتن نے اثبات مراتب اربعہ پر استدراک کو مقدم کیا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نوع الانواع کے مطابق جنس الاجناس ہونے کا وہم اتحاد مراتب کی معرفت کے بعد اور زیادہ شدید ہو جاتا ہے ۔ تو استدراک کو مؤخر کرنا ہی زیادہ مناسب ہے ۔

قولہ لان جنسیۃ ۔ یعنی مراتب اجناس میں جنس الاجناس جنس عالی کو کہتے ہیں اور مراتب انواع میں نوع الانواع سافل کو کہتے ہیں ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شئی کی جنسیت اپنے ماتحت کے اعتبار سے ہوتی ہے ۔ تو ترتب اجناس کی شکل یہ ہے کہ ثبوت جنس وجنس جنس وجنس جنس جنس ہو تو جنس الجنس اعم ہوگی ۔ اور جنس جنس الجنس اس سے اعم ہوگی ۔ لہذا جنس الاجناس وہ جنس ہوگی جس سے اوپر کوئی جنس نہ ہو ۔ بلکہ اس پر اجناس کا سلسلہ ختم ہو ۔

اور شئی کی نوعیت اپنے مافوق کے اعتبار سے ہوتی ہے ۔ تو ترتب انواع کی شکل یہ ہے کہ نوع ، نوع نوع ، نوع نوع نوع ہو تو نوع النوع اخص ہوگی ۔ اور نوع نوع النوع اس سے بھی اخص ہوگی ۔ لہذا نوع الانواع وہ نوع ہوگی ۔ جس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو بلکہ اسی پر انواع کا سلسلہ ختم ہو ۔ اس

تقریر سے متنازلۃ اور متصاعدۃ کہنے کی وجہ بھی معلوم ہو گئی کہ نوع کی ترتیب اوپر سے نیچے آتی ہے۔ اور جنس کی ترتیب نیچے سے اوپر کو ہوتی ہے۔

قولہ ممثل بالعقل۔ یعنی جنس مفرد کی مثال میں عقل کو پیش کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ جنس مفرد کی مثال اس تقدیر پر ہوگی جب اس کے واسطے جوہر جنس نہ ہو نیز عقول مختلفۃ بالحقائق ہوں۔

لایقال احد التمثیلین فاسد اما تمثیل النوع المفرد بالعقل علی تقدیر جنسیۃ الجوهر واما تمثیل الجنس المفرد بالعقل علی تقدیر عرضیۃ الجوهر لان العقل ان کان جنسا یکون تحته انواع فلا یکون نوعا مفردا بل کان عالیا فلا یصح التمثیل الاول وان لم یکن جنسا لم یصح التمثیل الثانی ضرورۃ ان مالا یکون جنسا لا یکون جنسا مفردا لانا نقول التمثیل الاول علی تقدیر ان العقول العشرۃ متفقۃ بالنوع والثانی علی تقدیر انها مختلفۃ والتمثیل یحصل بمجرد الفرض سواء طابق الواقع اولم یطابقه۔

ترجمہ یہ نہ کہا جائے کہ دو میں سے کوئی ایک مثال غلط ہے۔ یا تو نوع مفرد کی مثال عقل سے بتقدیر جنسیت جوہر۔ اور یا جنس مفرد کی مثال عقل سے بتقدیر عرضیت جوہر کیوں کہ اگر عقل جنس ہو تو اس کے تحت میں انواع ہوں گی تو وہ نوع مفرد نہ ہوگی۔ بلکہ نوع عالی ہوگی لہذا پہلی تمثیل صحیح نہ ہوگی۔ اور اگر جنس نہ ہو تو تمثیل ثانی صحیح نہ ہوگی۔ کیوں کہ جو جنس نہ ہو وہ جنس مفرد نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ ہم کہیں گے کہ پہلی تمثیل اس تقدیر پر ہے کہ عقول عشرہ متفق بالنوع ہیں اور دوسری تمثیل اس تقدیر پر ہے کہ وہ مختلف ہیں۔ اور تمثیل حاصل ہو جاتی ہے محض فرض کرنے سے خواہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو۔

تشریح قولہ لایقال۔ نوع اور جنس کا جو تمام تر بہ نوع مفرد اور جنس مفرد ہونے کا ہے۔ اور ان دونوں کی مثال عقل ہے۔ اس تقدیر پر نوع مفرد کی مثال ہے۔ کہ جوہر کو اس کے لئے جنس مانا جائے۔ اور جنس مفرد کی مثال اس تقدیر پر ہے کہ جوہر کو اس کے لئے جنس نہ مانا جائے بلکہ عرض عام کہا جائے۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے۔ کہ ان دونوں مثالیں میں سے کوئی ایک یقینا غلط ہے۔ کیونکہ تقدیر جنسیت جوہر یا تقدیر عدم جنسیت جوہر۔ بہر دو تقدیر ہم پوچھتے ہیں کہ خود عقل جنس ہے یا نہیں؟ اگر عقل جنس ہو اور اس کے تحت جو عقول ہیں وہ انواع ہیں۔ تو عقل نوع مفرد کی مثال نہیں ہو سکتی۔ بلکہ وہ تو نوع عالی ہوگی اور اگر عقل جنس نہ ہو تو وہ جنس مفرد کی مثال نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ جب وہ جنس ہی نہیں تو جنس مفرد کیسے ہو سکتی۔ اعتراض کا

ماحصل یہ ہے کہ نوع مفرد اور جنس مفرد کی تمثیل بالعقل کے لئے جوہر کی جنست وعدم جنست کافی نہیں کیوں کہ ان دونوں تقدیروں کے ساتھ عقل جنس ہوگی یا نہ ہوگی اور ہر صورت میں تمثیل درست نہیں ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہر تمثیل کے ساتھ ایک اور تقدیر ہے جو مقدر ہے اور وہ یہ کہ جوہر کو عقل کے لئے جنس فرض کرنے کی تقدیر کے بعد عقول عشرہ کو متفقۃ الحقائق مانا جائے۔ تو عقل نوع مفرد کی مثال ہوگی۔ اور جوہر کو عقل کے لئے جنس نہیں۔ بلکہ عرض عام فرض کرنے کی تقدیر کے بعد عقول عشرہ کو متفقۃ الحقائق مانا جائے۔ تو عقل جنس مفرد کی مثال ہوگی۔ اور مثال چونکہ ممثل لہ کے وضاحت کے لئے ہوتی ہے۔ اس لئے فرضی مثال سے بھی مقصود حاصل ہو سکتا ہے۔ نفس الامر کے مطابق ہو یا نہ ہو۔

قال والنوع الاضافی موجود بدون الحقیقی کالانواع المتوسطۃ والحقیقی موجود بدون الاضافی کالحقائق البسیطۃ فلیس بینہما عموم وخصوص مطلقا بل کل منہما اعم من الاٰخر من وجہ لصدقہما علی النوع السافل۔ اقول لما نبہ علی ان للنوع معنیین اراد ان یبین النسبۃ بینہما وقد ذہب قدماء المنطقیین حتی الشیخ فی کتاب الشفاء الی ان النوع الاضافی اعم مطلقا من الحقیقی۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا نوع اضافی پائی جاتی ہے بغیر نوع حقیقی کے جیسے تمام انواع متوسط اور نوع حقیقی پائی جاتی ہے بغیر اضافی کے جیسے حقائق بسیط۔ پس ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت نہیں ہے۔ بلکہ ہر ایک ان دونوں میں سے اعم ہے دوسری من وجہ (یعنی ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے) دونوں کے صادق آنے کی وجہ سے نوع سافل میں۔

اقول۔ شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ جب ماتن نے آگاہ کر دیا اس بات پر کہ نوع کے دو معانی ہیں۔ تو ارادہ کیا کہ دونوں کے درمیان نسبت کو بیان کر دیں۔ اور قدیم مناطقہ اس بات کی طرف گئے ہیں۔ حتیٰ کہ شیخ اپنی کتاب الشفاء میں اس طرف گئے ہیں کہ نوع اضافی اعم مطلق ہے نوع حقیقی سے۔

تشریح قولہ لما نبہ علی۔ ماتن نے نوع کے دونوں معانی بیان کرنے کے بعد ان دونوں انواع یعنی نوع اضافی اور نوع حقیقی کے درمیان نسبت کو بیان

کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ نوع اضافی بغیر حقیقی کے پائی جاتی ہے۔ اس کی مثال انواع متوسط ہیں۔ مثلاً حیوان جسم نامی، جسم مطلق وغیرہ کہ یہ نوع اضافی ہیں۔ مگر نوع حقیقی نہیں ہیں۔ اسی طرح نوع حقیقی بغیر اضافی کے پائی جاتی ہے جیسے حقائق بسیط۔ اور پھر فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک دوسری سے عام من وجہ ہے۔ کیوں کہ دونوں نوع سافل ہیں صادق آتی ہیں۔

قولہ قد ذھب۔ آیا نوع حقیقی یا نوع اضافی کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے یا عام خاص من وجہ کی نسبت ہے۔ قدیم مناطقہ اول کے قائل ہیں۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ ہر نوع حقیقی معقولات عشرہ میں سے کسی نہ کسی مقولے کے تحت ضرور داخل ہے۔ اس لئے ہر نوع حقیقی نوع اضافی ہوگی۔ چنانچہ انسان پر دونوں صادق ہیں۔ نوع حقیقی اس وجہ سے داخل ہے کہ کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔ اور انسان پر نوع اضافی اس لئے صادق ہے ماہو کے جواب میں انسان فرس کے جواب میں جنس یعنی حیوان بولا جاتا ہے۔ مگر حیوان میں صرف نوع اضافی ہے نوع حقیقی نہیں ہے اس لئے کہ جب حیوان کو غیر کے ساتھ ملا کر ماہو سے سوال کریں اور کہیں کہ الحیوان والنباتات ماھما تو جواب میں جسم نامی بولی جائے گی۔ اور یہ جنس ہے۔

متاخرین مناطقہ کے نزدیک دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ انہوں نے متقدمین کی دلیل کا رد کیا ہے۔ کہ ہر نوع حقیقی کا معقولات عشر میں سے کسی کے تحت داخل ہونا تسلیم نہیں ہے۔ یہ تو اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب ہر نوع حقیقی ممکن ہو اور اگر ممتنع ہو تو یہ حکم جاری نہیں ہو سکتا۔ اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو ممکنات کا معقولات عشرہ میں انحصار غیر مسلم ہے۔ اس لئے ممکنات عام کی اجناس معقولات عشر میں منحصر ہیں۔

محب اللہ بہاری نے حاشیہ منہیہ میں دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کو راجح کہا ہے۔ مگر ملا حسن نے محب اللہ کی اس رائے کی سخت مخالفت کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ ان کے حکماء کے مذہب سے ناواقفی کی دلیل ہے۔ ملا حسن نے عموم خصوص من وجہ ہی کو ترجیح دی ہے۔

وردذلك فی صورۃ دعویٰ اعم وھی ان لیس بینھما عموم وخصوص مطلقا فان کلا منھما موجود بدون الآخر اما وجود النوع الاضافی بدون الحقیقی کما فی الانواع المتوسطۃ فانھا انواع اضافیۃ ولیست انواعا حقیقۃ لانھا اجناس واما وجود النوع الحقیقی بدون الاضافی فلما فی الحقائق البسیطۃ کالعقل والنفس والنقطۃ والواحدۃ فانھا انواع حقیقیۃ ولیست انواعا اضافیۃ والا لکانت مرکبۃ لوجب اندراج النوع الاضافی تحت جنس فیکون مرکبا من

الجنس والفصل ثم بین ما هو الحق عنده وهو ان بینهما عموما وخصوصا من وجه لانه قد ثبت وجود کل منهما بدون الآخر وهما یتصادقان علی النوع السافل لانه نوع حقیقی من حیث انه مقول علی افراد متفقة الحقیقة ونوع اضافی من حیث انه مقول علیه وعلی غیره الجنس فی جواب ما هو۔

ترجمہ اور اس کو ایک عام دعویٰ کی صورت میں رد کیا ہے۔ اور وہ دعویٰ یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق نہیں ہے۔ کیوں کہ دونوں میں سے ہر ایک بغیر دوسری کے پائی جاتی ہے۔ بہر حال نوع اضافی کا وجود بغیر نوع حقیقی کے تو جیسے انواع متوسطہ میں پایا جاتا ہے کہ یہ نوع اضافیہ تو ہیں مگر انواع حقیقیہ نہیں ہیں۔ کیوں کہ یہ سب اجناس ہیں۔

واما وجود النوع الحقیقی۔ اور بہر حال نوع حقیقی کا پایا جانا بغیر نوع اضافی کے تو پس جیسے حقائق بسیطہ میں مثلاً عقل، نفس، نقطہ اور وحدۃ کہ انواع حقیقیہ ہیں۔ اور انواع اضافیہ نہیں ہیں۔ ورنہ البتہ مرکب ہونا لازم آئیگا (جو بساطت کے خلاف ہے) اس لئے کہ نوع اضافی کا جنس کے تحت داخل ہونا ضروری ہے۔ لہذا نوع اضافی جنس اور فصل دونوں سے مرکب ہوگی۔

ثم بین۔ اس کے بعد ماتن نے ما ہو الحق عندہ کو بیان کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم اور خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ کیوں کہ ان میں سے ہر ایک کا وجود بغیر دوسری کے ثابت ہے۔ اور دونوں نوع سافل پر صادق ہیں (یہ مادہ اجتماعی ہے) اس لئے کہ نوع سافل نوع حقیقی ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ افراد متفقة الحقیقة پر ما ہو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔ اور یہی نوع اضافی بھی ہے کیوں کہ اس پر اور اس کے غیر پر جنس مقول ہوتی ہے ما ہو کے جواب میں۔

تشریح قولہ ورد ذلک۔ یعنی وہ دعویٰ جو ان کے مذہب سے عام ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس عبارت میں ماتن نے تین باتیں کی ہیں۔ اول یہ کہ نوع اضافی و نوع حقیقی کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ اور اس کو بیان کرنا ان کا مقصود اصلی ہے۔ دوسری بات قدماء مناطقہ کے قول کی تردید۔ تیسری بات یہ ہے کہ دعویٰ عام کی صورت میں قدماء کے مذہب کو باطل کر لیا ہے۔

پس پہلے تو ماتن نے ان دونوں میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ثابت کی جس سے ضمناً قدیم مناطقہ کا قول باطل ہو گیا پھر ابطال کی صراحت بیان کر دیا کہ ان میں عموم خصوص مطلق کی نسبت نہیں ہے۔ پھر عموم خصوص مطلق کا ابطال یہ کہہ کر کیا کہ۔ لیس بینہما عموم وخصوص مطلقاً جس سے ان کا قول بھی باطل ہو گیا کہ ان دونوں میں عموم خصوص مطلق ہے۔

قولہ فان کلامنہما ۔ یعنی نوع اضافی حقیقی کے بغیر انواع متوسط میں پائی جاتی ہے اس لئے کہ انواع متوسط جنس ہوتی ہیں ۔ اور ان کے افراد مختلفۃ الحقائق ہیں ۔ اس کے برخلاف نوع حقیقی ہے کہ اس کے افراد متفقۃ الحقیقۃ ہوتے ہیں ۔ لہذا نوع اضافی بغیر نوع حقیقی کے پائی گئی اس طرح نوع حقیقی بھی حقائق بسیط مثلاً نفس ۔ نقطہ اور عقل میں پائی جاتی ہے ۔ جہاں نوع اضافی بالکل نہیں پائی جاتی ۔ کیوں کہ انواع بسیط نوع اضافی نہیں ہو سکتیں ۔ اس لئے کہ نوع اضافی کے جنس تحت داخل ہوتی ہے ۔ اور قاعدہ ہے کہ مالہ جنس فلہ فصل ،، کہ جس کے لئے جنس ہوتی ہے اس کے برخلاف فصل بھی ہوتی ہے ۔ تو نوع اضافی کے لئے ترکیب ضروری ہوا ۔ جب کہ حقائق مذکورہ بسیط ہیں مرکب نہیں ہیں پس نوع حقیقی کا وجود بغیر نوع اضافی کے پایا گیا ۔ اور جب ان دونوں کا وجود بغیر دوسری کے پایا گیا تو ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت کا ہونا باطل ہو گیا ۔ اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ عام بغیر خاص کے پایا جائے جیسے حیوان سے مراد فرس ہو تو انسان خاص نہ پایا گیا مگر خاص بغیر عام کے نہیں پایا جا سکتا ۔

قولہ کالعقل ۔ اول بات تو یہ ہے کہ عقل ، نفس ، نقطہ ، وحدۃ بسیط ہیں یہ محض دعویٰ ہے اس پر کوئی دلیل نہیں قائم کی گئی ۔ دوسری بات یہ ہے کہ عقل ونفس نوع حقیقی اس وقت ہو سکتی ہیں ۔ جب ان کے لئے کوئی جنس نہ ہو اور یہ اپنے ماتحت افراد کی عین حقیقت ہوں ۔ ان دونوں باتوں میں اعتراضات کئے گئے ہیں ۔

اس لئے کہ حکما کے یہاں جوہر کی پانچ قسمیں ہیں ۔ عقل ، نفس ۔ ہیولیٰ ۔ صورت اور جسم اور جوہر کو ان میں سے ہر ایک کے لئے جنس قرار دیا ہے ۔ اسی طرح عقول عشرہ کو دس انواع قرار دیا ہے ۔ اور ہر نوع کو صرف ایک فرد میں منحصر مانا ہے ۔ اور نفس ناطقہ کے دو افراد مانے ہیں ۔ نفس انسانی ۔ نفس فلکی ۔ اس لئے جوہر کا جنس ہونا متفقۃ الحقائق ہونا محل غور بن گیا ۔

قال وجزء المقول فی جواب ماهو ان كان مذكوراً بالمطابقة يسمى واقعاً فی طريق ماهو كالحيوان والناطق بالنسبة الى الحيوان الناطق المقول فی جواب السوال بماهو عن الانسان وان كان مذكوراً بالتضمن يسمى داخلاً فی جواب ماهو كالجسم والنامی والحساس والمتحرك بالارادة الدال عليها الحيوان بالتضمن اقول المقول فی جواب ماهو هو الدال على الماهية المسئول عنها بالمطابقة كما اذا سئل عن الانسان بماهو فاجيب بالحيوان الناطق فانه يدل على ماهية الانسان مطابقة واما جزؤه فان كان مذكوراً فی جواب ماهو بالمطابقة ای بلفظ يدل عليه بالمطابقة يسمى واقعاً فی طريق ماهو كالحيوان او الناطق فان معنى الحيوان

جزء المجموع معنی الحیوان والناطق المقول فی جواب السوال بما هو عن الانسان وهو مذکور بلفظ الحیوان الدال علیه مطابقة وانما سمی واقعاً فی طریق ما هو لان المقول فی جواب ما هو طریق ما هو وهو واقع فیه وان کان مذکوراً فی جواب ماهو بالتضمن ای بلفظ یدل علیه بالتضمن یسمی داخلاً فی جواب ما هو کمفهوم الجسم او النامی او الحساس او المتحرک بالارادة فانه جزء معنی الحیوان الناطق المقول فی جواب ما هو وهو مذکور فیه بلفظ الحیوان الدال علیه بالتضمن وانما انحصر جزء المقول فی جواب ما هو فی القسمین لان دلالة الالتزام مهجورة فی جواب ما هو بمعنی انه لایذکر فی جواب ما هو لفظ یدل علی الماهیة مسئول عنها او علی اجزائها بالالتزام اصطلاحاً۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ ماہو کے جواب میں مقول کا جزء اگر مطابقۃ مذکور ہے تو اس کو واقع فی طریق ماہو نام رکھا جاتا ہے۔ جیسے الحیوان اور الناطق نسبت کرتے ہوئے حیوان ناطق کی طرف جو محمول ہوتا ہے۔ اس ماہو کے سوال کے جواب میں جو انسان کے بارے میں کیا گیا ہے۔ (مثلاً سوال کیا جائے الانسان ماہو تو جواب الحیوان ناطق ہے) اور اگر وہ جزء ضمناً مذکور ہو تو اس کا نام داخل فی جواب ماہو رکھا جاتا ہے۔

اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ ماہو کے جواب میں جو مقول ہوتا ہے وہ مسؤل عنہا کی ماہیت پر مطابقۃ دلالت کرتا ہے۔ جیسے جب انسان سے ماہو کے ذریعہ سوال کیا جائے۔ تو حیوان ناطق جواب دیا جائیگا۔ پس یہ انسان کی ماہیت پر بالمطابقت دلالت کرتا ہے۔

واماجزءہ۔ اور رہا جزء مقول تو اگر وہ ماہو کے جواب میں بالمطابقت مذکور ہو۔ یعنی ایسے الفاظ سے جو اس پر مطابقۃ دلالت کرتے ہوں تو اس کو واقع فی الطریق ماہو کہا جاتا ہے۔ جیسے حیوان اور ناطق پس اس لئے کہ حیوان کے معنی مجموعہ حیوان۔ اور ناطق کے معنی کے جزء ہیں جو انسان سے ماہو کے ذریعہ سوال کرنے پر مقول ہوتے ہیں۔ اور یہ جزء معنی لفظ حیوان میں مذکور ہیں جو اس پہ مطابقۃ دلالت کرتا ہے۔ اور اس کا نام واقع فی طریق ماہو اس لئے نام رکھا گیا ہے۔ کہ ماہو کے جواب میں جو محمول ہوتا ہے۔ وہ اس میں واقع ہوتا ہے۔

وان کان مذکوراً فی جواب ماہو بالتضمن۔ اور اگر وہ جزء ماہو کے جواب میں ضمناً واقع ہو یعنی اس لفظ میں اس کا ذکر کیا گیا ہو۔ کہ جو لفظ اس پر بالتضمن دلالت کرتا ہو تو اس کا نام داخل فی جواب ماہو رکھا جاتا ہے۔ جیسے جسم یا نامی کا مفہوم یا حساس اور متحرک بالارادہ کا مفہوم کیوں کہ حیوان ناطق کے معنی کا جزء ہے۔ جو ماہو کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔ اور اس پر لفظ حیوان سے مذکور

ہے۔ اور لفظ حیوان اس پر (یعنی متحرک بالارادہ، حساس، نامی جسم وغیرہ پر) بالتضمن دلالت کرتا ہے
وانما انخم ہو جزء المقول۔ اور منحصر ہے جزء مقول ماہو کے جواب میں ایسا لفظ ذکر نہیں کیا جاتا جو
مسؤل عنہ کی ماہیت پر یا اس کے جز پر بالالتزام اصطلاحاً دلالت کرے۔

تشریح قولہ جزء۔ آپ نے پڑھا ہے کہ جنس اور نوع دونوں کی تعریف میں المقول فی جواب ماہو کا ذکر آتا ہے۔ اور جب نوع کو لے کر ماہو سے سوال کریں تو جواب میں حد تام آتا ہے۔ جس میں فصل قریب تو لفظوں میں مذکور رہے۔ اور فصل بعید ضمناً مذکور ہوتی ہے۔ مثلاً ہم نے الانسان ماہو سے سوال کیا تو جواب میں الحیوان الناطق کہا جائے گا۔ اس میں ناطق قریب ہے اور صراحۃً مذکور ہے۔ اور متحرک بالارادہ ہونا یا حساس نامی وغیرہ ہونا صراحۃً مذکور نہیں ہے۔ بلکہ حیوان کے ضمن میں موجود ہے۔ اس لئے کہ حیوان جسم نامی متحرک بالارادہ و حساس کا نام ہے۔
اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ ماہو کے جواب میں حد تام یعنی فصل قریب اور جنس قریب مخصوص ہے اسی طرح ای شئ ہو فی ذاتہ کے جواب میں فصل مخصوص ہے حالانکہ حد تام کے ضمن میں ماہو کے جواب میں فصل بھی بولی گئی ہے۔ اس لئے خصوصیت باقی نہ رہی۔
اس شبہہ کے جواب میں شارح نے فرمایا کہ ماہو کے ذریعہ سوال کی تین اقسام ہیں۔ ماہو کے جواب میں جنس وفصل مقول ہے۔ واقع فی طریق ماہو فصل قریب ہے۔ داخل فی جواب ماہو فصل بعید ہے۔
قولہ ھو الدال۔ مقول فی جواب ماہو اس کو کہتے ہیں کہ جو ماہیت مسؤل عنہا پر بالمطابقۃ دلالت کرے۔ جیسے الانسان ماہو کا جواب الحیوان الناطق ہے جو ماہیت انسان پر مطابقۃً دلالت کرتا ہے اور جزء مقول کی دو قسمیں ہیں۔ پہلا واقع فی طریق ماہو جو ایسے لفظ کے ساتھ جواب میں بولا جائے۔ جو اس پر مطابقۃً دلالت کرتا ہو۔ جیسے حیوان اور ناطق کہ اس میں حیوان کے معنی حیوان ناطق کے مجموعہ کے معنی کا جزء ہے۔ اور وہ جزء حیوان ہر ایک کے ساتھ مذکور رہے۔ اور حیوان اس جزء پر بالمطابقۃ دلالت کرتا ہے۔
دوسرا داخل فی جواب ماہو۔ جو ایسے لفظ کے ساتھ جواب میں ذکر کیا گیا ہو جو جزء پر بالتضمن دلالت کرتا ہو۔ مثلاً جسم نامی اور حساس متحرک بالارادہ کا مفہوم کہ یہ مفہوم حیوان ناطق کے معنی کا جزء ہے جو حیوان کے لفظ کے ساتھ مذکور رہے۔ اور حیوان اس معنی پر ضمناً دلالت کرتا ہے۔ اس لئے کہ حیوان کی تعریف ہے جسم متحرک بالارادہ وحساس۔
قولہ انما سمی۔ یعنی وہ جزء جس پر مطابقۃً دلالت ہو اصطلاح میں اس کو واقع فی طریق ماہو کہا جاتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مقول فی جواب ماہو یہ ماہو کا طریق ہے۔ اور یہ جزء اس میں واقع ہے۔

اور داخل فی جواب ماہو نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ داخل کے معنی جزء کے ہیں اور یہ مقول فی جواب ماہو کا جزء ہے۔ اس جزء کے داخل ہونے کی بناپر شارح نے اس کا ذکر بھی نہیں فرمایا۔
قولہ وانما اکتفو۔ سوال مقول فی جواب ماہو کا جزء جس طرح مدلول علیہ بالمطابقۃ اور بالتضمن ہے۔ اسی طرح التزاماً بھی ممکن ہے مصنف نے اس کو کیوں ذکر نہیں کیا۔
اس سوال کا جواب یہ دیا گیا ہے۔ کہ ماہو کے جواب میں صرف دلالت مطابقی کا اعتبار کیا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ماہو کے جواب میں مدلول علیہ تضمناً والتزاماً دونوں کو بولا جائے تو احتمال رہے گا کہ ذہن مقصود سے دوسرے لوازم کی جانب منتقل ہو جائے اور مقصود حاصل نہ ہو۔
قرینہ پر اس لئے اعتماد نہیں کیا جا سکتا کہ قرائن تو اکثر و بیشتر پوشیدہ ہی ہوا کرتے ہیں۔ ہاں مقول فی جواب ماہو کا جزء مدلول علیہ کا ضمناً ہو تو اس کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اس لئے اس وقت ہو سکتا ہے کہ جب مسؤل عنہا ماہیت مرکب ہو۔ لہذا اس جگہ دونوں دلالتیں مطابقی و تضمنی جائز ہوں گی اس لئے کہ مقصود میں تمام اجزاء داخل ہیں۔
خلاصہ کلام یہ نکلا کہ ماہو کے جواب میں دلالت مطابقی کا اعتبار کل اور جزء دونوں اعتبار سے ہے۔ اور تضمنی کا اعتبار صرف جزء سے ہے کلاً نہیں۔ اور دلالت التزامی کا اعتبار کلاً اور جزء دونوں لحاظ سے ترک کر دیا گیا ہے۔

قالَ والجنس العالی جاز ان یکون لـہ فصل یقومہ لجواز ترکیبہ من امرین متساویین او امور متساویۃ ویجب ان یکون لـہ فصل یقسمہ والنوع السافل یجب ان یکون لـہ فصل یقومہ ویمتنع ان یکون لـہ فصل یقسمہ والمتوسطات یجب ان یکون لہا فصول تقسمہا وفصول تقومہا وکل فصل یقوم العالی فہو یقوم السافل من غیر عکس کلی وکل فصل یقسم السافل فہو یقسم العالی من غیر عکس۔ اقول الفصل لـہ نسبۃ الی النوع ونسبۃ الی الجنس ای جنس ذلک النوع فاما نسبتہ الی النوع فبانہ مقول لـہ ای داخل فی قوامہ وجزء لـہ واما نسبتہ الی الجنس صار المجموع قسما من الجنس ونوعا لـہ مثلا الناطق اذا نسب الی الانسان فہو داخل فی قوامہ وماہیتہ واذا نسب الی الحیوان صار حیوانا ناطقا وقسم من الحیوان واذا تصورت ہذا فنقول الجنس العالی جاز ان یکون لـہ فصل یقومہ لجواز ان یترکب من امرین یساویانہ ویمیز انہ عن مشارکاتہ فی الوجود وقد امتنع القدماء عن ذلک بناء علی ان کل ماہیۃ لہا فصول یقومہا لابد ان یکون لہا جنس

وسلف ذلك ويجب ان يكون لـه اى للجنس العالى فصل يقسمه لوجوب ان يكون تحته انواع وفصول الانواع بالقياس الى الجنس مقسمات لـه والنوع السافل يجب ان يكون لـه فصل مقوم ويمتنع ان يكون لـه فصل مقسم اما الاول فلوجوب ان يكون فوقه جنس وما لـه جنس لابد ان يكون لـه فصل يميزه عن مشاركاته فى ذلك الجنس واما الثانى فلامتناع ان يكون تحته انواع والا لـم يكن سافلا والمتوسطات سواء كان انواعا واجناسا يجب ان يكون لها فصول مقومات لان فوقها اجناسا وفصول مقسمات لان تحتها انواعا.

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ اور جنس عالی جائز ہے کہ اس کے لئے فصل ہو۔ جو اس کی مقوم ہے۔ کیونکہ اس کا ترکب دو مساوی امور سے یا چند امور متساویہ سے جائز ہے کہ اور واجب ہے کہ اس کے لئے کوئی فصل ایسی ہو جو اس کو تقسیم کرتی ہو۔ اور نوع سافل کے لئے واجب ہے کہ اس کے لئے کوئی فصل ایسی ہو جو اس کی مقوم ہو اور ممتنع ہے کہ اس کے لئے ایسی فصل ہو جو اس کو (نوع کو) تقسیم کرتی ہو۔

والمتوسطات۔ اور متوسطات کے لئے واجب ہے کہ فصول ہوں جو ان کو تقسیم کرتی ہوں۔ اور کچھ فصول ہوں جو ان کی مقوم ہیں۔

اور ہر فصل جو عالی کی مقوم ہوں گی وہ سافل کی بھی مقوم ہوگی بغیر عکس کلی کے (یعنی ایسا نہیں ہے کہ جو فصل عالی کے لئے مقوم ہو وہ سافل کے لئے بھی مقوم ہو) اور ہر وہ فصل جو سافل کی مقسم ہے تو وہ عالی کی بھی مقسم ہے بغیر عکس کے (یعنی ہر عالی کی مقسم سافل کے لئے مقسم ہو ضروری نہیں ہے)

اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ فصل کی ایک نسبت نوع کی جانب ہے۔ ایک نسبت جنس کی جانب ہے۔ یعنی اس نوع کی جنس کی جانب۔

فامانسبته الی النوع۔ پس بہرحال فصل کی نسبت نوع کی جانب۔ تو اس وجہ سے ہے کہ وہ (فصل) مقوم ہے اس کے لئے (یعنی نوع کے لئے) یعنی اس کے قوام میں داخل اور اس کا جزء ہے۔

واما نسبته الی الجنس۔ بہرحال فصل کی نسبت جنس کی جانب تو پس اس وجہ سے ہے کہ وہ اس کے لئے مقسم ہے۔ اور اس کی قسم کی محصل ہے۔ اس لئے کہ جب جنس کے ساتھ وہ منضم ہو جائیگی تو مجموعہ جنس کی ایک قسم اور نوع بن جائیگا مثلاً الناطق ہے۔ جب اس کی نسبت حیوان کی جانب کی جائے۔ تو حیوان ناطق ہو جائیگا اور وہ یعنی حیوان ناطق حیوان کی ایک قسم ہے۔

واذا تصورت۔ جب مذکورہ بالا صورت آپ نے سمجھ لی تو اب ہم کہتے ہیں کہ جنس عالی کے لئے جائز ہے کہ اس کے لئے کوئی فصل ایسی ہو جو اس کی مقوم ہو۔ اس لئے کہ جائز ہے کہ جنس دو

امور متساویہ سے مرکب ہو اور وہ امور مساویہ اس کی ممیز ہوں یعنی دونوں امور مساویہ اس جنس کو تمیز دینے والے ہوں اس کے مشارکات فی الوجود سے۔

وقد امتنع القدماء۔ مگر قدیم مناطقہ نے اس کو ممتنع جانا ہے۔ اس بنا پر کہ ہر وہ ماہیت کہ جس کے لئے ایسی فصل ہو جو اس کی مقوم ہو تو ایسی ماہیت کے لئے ضروری ہے کہ کوئی جنس بھی ہو اور یہ بحث گذر چکی ہے۔

ویجب ان یکون لہ۔ اور واجب ہے کہ اس کے لئے یعنی جنس عالی کے لئے کوئی فصل ایسی ہو جو اس کی مقسم ہو۔ کیوں کہ واجب ہے کہ اس کے (جنس عالی کے) تحت انواع اور انواع کے فصول ہوں۔ جو جنس کی جانب نسبت کرتے ہوئے تو جنس کے لئے مقسم ہے۔

والنوع السافل۔ اور نوع سافل کے لئے واجب ہے کہ اس کے لئے کوئی ایسی فصل ہو جو اس کی مقوم ہو۔ اور ممتنع ہے کہ اس کے لئے کوئی فصل مقسم ہو۔

اما الاول۔ بہر حال پہلی بات۔ (یعنی نوع کے لئے مقوم کا ہونا) تو اس کے لئے کہ واجب ہے کہ اس کے لئے اس کے فوق میں کوئی جنس ہو اور وہ چیز جس کے لئے جنس ہوگی تو ضروری ہے کہ اس کے لئے کوئی فصل بھی ہو ایسی جو اس کو دیگر مشارکات فی الجنس سے تمیز کرتی ہو۔

واما الثانی۔ اور بہر حال دوسرا دعویٰ (یعنی سافل کے لئے فصل مقسم ممتنع ہے) تو اس لئے کہ یہ محال ہے۔ کہ اس کے تحت (یعنی نوع سافل کے تحت) کوئی نوع ہو ورنہ وہ نوع سافل نہ رہیگی۔

والمتوسطات۔ اور متوسطات خواہ انواع ہوں۔ یا اجناس ہوں تو واجب ہے ان کیلئے (یعنی نوع واجناس کے لئے) ایسی فصول ہوں جو انکی مقوم ہیں۔ کیوں کہ ان کے لئے مافوق میں اجناس ہیں۔ اور واجب ہے کہ انواع واجناس کے لئے کچھ فصول ہیں جو ان کو تقسیم کرنے والی ہوں اس لئے اس اجناس کے تحت انواع ہیں۔

تشریح قولہ ای محصل قسم۔ بعض مناطقہ نے جب دیکھا کہ فصل سے جنس کی قسمیں نکل آتی ہیں۔ مثلاً ناطق فصل ہے۔ حیوان کے ساتھ شامل ہو کر حیوان کی ایک قسم حیوان ناطق اور دوسری حیوان غیر ناطق حاصل ہو گئی تو انہوں نے مقسم کی تفسیر محصل سے کر دی مگر شارح نے "محصل قسم لہ" کہہ کر یہ بتایا کہ ان کی یہ تفسیر غلط ہے۔ اس لئے کہ قید کا ضم کرنا برائے قسم کو تقسیم کہتے ہیں اور حیوان کے ساتھ جب ناطق کو ضم کیا جاتا ہے۔ تو صرف ایک قسم نکلتی ہے یعنی حیوان ناطق۔ دو قسم حاصل نہیں ہوتیں۔ اس لئے کہ دوسری قسم غیر ناطق کو ضم کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ نہ کہ ناطق کے ضم کرنے سے۔

قولہ الجنس العالی۔ فصل مقوم کا ہونا جنس عالی کے لئے صرف جائز ہے۔ واجب نہیں ہے۔

قولہ وقد امتنع ۔ قدیم مناطقہ نے اس ماہیت کا انکار کیا ہے ۔ جو صرف فصل سے مرکب ہو۔ پس ان کے نزدیک جس ماہیت کے لئے فصل مقوم ہوگی ۔ اس لئے جنس بھی لازمی طور پر ہوگی ۔ مگر شارح اس کے خلاف سابق میں دلیل قائم کر چکے ہیں فتأمل ۔

قولہ النوع السافل ۔ نوع سافل کے لئے فصل مقوم وفصل مقسم میں سے صرف اول ضروری ہے یعنی فصل مقوم ۔ اور ثانی محال ہے ۔ یعنی نوع سافل کے لئے کوئی فصل مقسم ہو یہ محال ہے ۔

دلیل اول ۔ قاعدہ ہے کہ جس کے جنس ہوگی اس کے لئے فصل کا بھی ہونا ضروری ہے تاکہ اس ماہیت کو اس جنس کے دیگر مشارکات سے ممتاز کرے ۔

دلیل امر دوم ۔ دوسرے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ جب نوع سافل کے تحت صرف افراد ہوتے ہیں کوئی نوع نہیں ہوتی ۔ ورنہ خرابی یہ لازم آئے گی کہ نوع سافل کے بجائے نوع متوسط بن جائے گی ۔ اور جب اس کے تحت کوئی نوع سافل نہ ثابت ہوئی تو فصل مقسم کس طرح ہو جائے گی ۔ اس لئے کہ فصل مقسم للجنس ہوا کرتی ہے ۔ اور نوع سافل کے تحت جب نوع نہیں تو جنس بدرجہ اولی نہ ہوگی ۔

فکل فصل یقوم النوع العالی او الجنس العالی فھو یقوم السافل لان العالی مقوم للسافل ومقوم المقوم مقوم من غیر عکس کلی ای لیس کل مقوم للسافل فھو مقوم للعالی لانہ قد ثبت ان جمیع مقومات العالی مقومات للسافل فلو کان جمیع مقومات السافل مقومات العالی لم یکن بین السافل والعالی فرق وانما قال من غیر عکس کلی لان بعض مقوم السافل مقوم للعالی وھو مقوم العالی وکل فصل یقسم الجنس السافل فھو یقسم العالی لان معنی تقسیم السافل تحصیلہ فی نوع وکل مایحصل السافل فی النوع یحصل العالی فیہ فیکون العالی حاصلا ایضا فی ذلک النوع وھو معنی تقسیمہ للعالی ولاینعکس کلیا ای کل مقسم للعالی مقسما للسافل لان فصل السافل مقسم للعالی وھو لایقسم السافل بل یقومہ ولکن ینعکس جزئیا فان بعض مقسم العالی مقسم للسافل وھو مقسم السافل ۔

ترجمہ پس ہر وہ فصل جو نوع عالی یا جنس عالی کی مقوم ہے ۔ تو پس وہ سافل کے لئے بھی مقوم ہے ۔ اس لئے کہ عالی مقوم ہے ۔ سافل کے لئے اور مقوم کا مقوم مقوم ہوتا ہے ۔ مگر اس کا عکس کلی نہیں ہے ۔ یعنی ہر مقوم سافل کا پس وہ مقوم عالی کے لئے ۔

لانہ ثبت ۔ اس وجہ سے کہ ثابت شدہ ہے کہ عالی کے جمیع مقولات وہ سافل کے مقومات ہیں پس اگر سافل کے جمیع مقومات عالی کے لئے مقوم ہوں تو عالی اور سافل کے درمیان فرق باقی نہ رہے گا ۔

وانما قال - اور ماتن نے من غیر عکس کلی " اس لئے کہا ہے کہ بعض سافل کے مقوم پس وہ عالی کے لئے مقوم ہیں۔ (تو کلیت کی نفی سے جزئیت و بعضیت کی نفی ضروری نہیں ہوتی۔)

وکل فصل یقسم الجنس - اور جو فصل جنس سافل کو تقسیم کرتی ہے۔ تو وہ جنس عالی کو بھی تقسیم کرتی ہے۔ اس لئے کہ سافل کی تقسیم کے معنی ہیں اس کو نوع میں حاصل کرنا۔ اور ہر وہ شئ جو سافل کو نوع میں حاصل کرتی ہے تو وہ عالی کو بھی نوع میں حاصل کر دے گی۔ پس عالی بھی اس نوع میں حاصل ہو گی یہی معنی عالی کی تقسیم کے ہیں اور اس کا عکس کلی کی نہیں ہے۔ یعنی ہر عالی کا مقسم پس وہ سافل کا مقسم نہیں ہے۔ کیونکہ سافل کی فصل عالی کے لئے مقسم ہوتی ہے۔ اور وہ سافل کو تقسیم نہیں کرتی بلکہ اس کی مقوم ہوتی ہے لیکن جزئی عکس ہے۔ بایں طور کہ بعض عالی کا مقسم پس وہ سافل کا مقسم ہے۔ اور وہ مقسم سافل ہے۔

تشریح قولہ لکل فصل۔ جو فصل نوع عالی یا جنس عالی کے لئے مقوم ہو تو وہ سافل کے لئے مقوم ضرور ہو گی۔ کیوں کہ عالی کا جو مقوم ہوتا ہے وہ درحقیقت نوع عالی کا جز ہوا کرتا ہے۔ نیز نوع عالی خود بھی نوع سافل کے لئے جزء ہوتی ہے۔ اور مشہور قاعدہ ہے کہ جزء الجزء جزء" کہ جزء کا جزء بھی جزء ہوا کرتا ہے مثال کے طور پر ناطق فصل ہے۔ اور انسان کا مقوم ہے مگر حیوان کا مقوم نہیں ہے۔ بلکہ وہ مقسم حیوان ہے۔ کیوں کہ اگر ناطق حیوان کے لئے بھی مقوم ہو تو خرابی یہ لازم آئے گی۔ کہ نوع سافل کی جو خصوصیت باعتبار نوع کے ہے۔ وہ باطل ہو جائے گی۔ حالانکہ طے شدہ ہے کہ نوع سافل تمام انواع سے خاص ہے۔

ضروری بات اس جگہ بھی یاد رکھئے کہ اس جگہ نوع عالی یا جنس عالی کے معنی سابقہ مراد نہیں ہیں۔ (یعنی یہ کہ نوع عالی وہ ہے جس کے اوپر کوئی نوع نہ ہو اور نوع سافل وہ ہے جس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو۔ اسی طرح جنس عالی وہ ہے جس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو اور جنس سافل وہ ہے جس کے نیچے کوئی جنس نہ ہو بلکہ اس جگہ نوع سے مراد وہ نوع ہے جو کسی بھی نوع کے اوپر ہو خواہ تمام انواع کے اوپر ہو یا بعض کے اوپر ہو۔ اسی طرح سافل سے وہ نوع مراد ہے جو مطلقاً کسی نوع کے نیچے ہو۔ خواہ تمام کے نیچے ہو یا بعض کے نیچے ہو اور بعض کے اوپر ہو۔

قولہ فلو کان۔ اگر تمام سافل کے مقوم عالی کے لئے بھی مقوم ہوں گے۔ تو سافل اور عالی کے درمیان کوئی فرق نہ رہے گا۔

اعتراض:۔ اس جگہ مقوم سے فصل مراد ہے۔ لہذا اس صورت میں اگر عالی کی تمام فصول اور سافل کی جمیع فصول میں اشتراک ہو جائے تو بھی یہ ممکن ہے۔ کہ سافل میں فصل مقوم کے ساتھ ساتھ کوئی ایسا جزء بھی ہو جو عالی میں نہ ہو اور اس کی جزء کی وجہ سے دونوں میں باہم فرق باقی رہے

لہذا اتحاد فصول سے عالی و سافل میں اتحاد لازم نہیں آتا۔ کوئی نہ کوئی فرق ضرور باقی رہ جاتا ہے۔
جواب:۔ عالی کی حقیقت بعینہٖ وہ ہوتی ہے جو سافل کی حقیقت مع فصل ہوئی ہے۔ اور سافل کی فصل مقوم ہی کے ذریعہ عالی سے امتیاز حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً جسم کی حقیقت جوہر اور قابل العاد ثلثہ ہے۔ اور جسم قابل العاد کی وجہ سے جوہر سے ممتاز ہوتا ہے۔ اسی طرح جسم نامی کی حقیقت بعینہٖ جسم مطلق ہے۔ اور ساتھ میں نامی کی قید کا اضافہ ہے۔ اور جسم نامی مطلق سے صرف نامی کے ذریعہ ممتاز ہوتی ہے۔ لہذا انسان کی حقیقت بعینہٖ جوہر ہے اور ساتھ میں مقوم فصول بھی منضم ہیں مثلاً قابل العاد۔ نامی، حساس، متحرک بالارادہ اور ناطق ہونا۔ اگر ان فصول مذکورہ میں سافل اور عالی کو متحد قرار دیا جائے۔ تو دونوں کی ماہیت متحد ہو جائے گی۔ فرق باقی نہ رہ جائیگا۔ خلاصہ کلام یہ نکلا کہ نوع سافل اپنی فوق والی نوع اور فصل سے مل کر بنتی ہے۔ اور وہی فصل سافل کو اس کے عالی سے ممتاز بھی کرتی ہے۔ اگر سافل کے ساتھ عالی بھی شریک ہو گئی تو دونوں میں کوئی امتیاز نہ باقی رہ جائے گا۔
قولہٗ وانما قال۔ ماتن نے بغیر عکس کلی کہا ہے۔ یعنی عکس کی نفی میں کلی کی قید لگائی ہے۔ تاکہ معلوم ہو جائے کہ سافل کے جمیع مقومات عالی کے لئے مقوم نہیں ہے۔ بلکہ بعض مقومات سافل عالی کے لئے بھی مقوم ہیں۔ مثلاً انسان نوع سافل ہے جس کے مقومات یہ ہیں۔ ناطق، متحرک بالارادہ حساس نامی وغیرہ۔ اب اگر مذکورہ تمام کے تمام امور مقومہ حیوان میں بھی جمع ہو جائیں۔ تو انسان اور حیوان کے درمیان کوئی فرق و امتیاز باقی نہ رہ جائیگا۔
قولہٗ کل فصل۔ جو سافل کی مقسم ہو وہ عالی کی بھی مقسم ہوتی ہے۔ مگر اس کا عکس کلی نہیں ہے۔ کہ عالی کی تمام کی تمام مقسمات بس وہ سافل کے لئے بھی مقسم ہوں ایسا نہیں ہے۔ مثلاً ناطق حیوان کا مقسم ہے۔ اور یہ جوہر، جسم نامی، جسم مطلق کے لئے بھی مقسم ہے۔ نیز جسم نامی کو تقسیم کرنے والا حساس ہے۔ اور یہی جسم مطلق کا بھی مقسم ہے۔ مگر عالی مقسم سافل کا مقسم نہیں مثلاً جوہر کو قابل العاد ثلثہ تقسیم کرتا ہے۔ مگر جسم مطلق کے لئے مقسم نہیں ہے۔ بلکہ بعض مقسم عالی کا بس وہ سافل کے لئے مقسم ہے۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ شارح نے کلی کی قید لگادی ہے۔

قال الرابع فی التعریفات المعرف للشیٔ ھو الذی یستلزم تصورہ تصور ذلک الشیٔ او امتیازہ عن کل ماعداہ وھو لایجوز ان یکون نفس الماھیۃ لان المعرف معلوم قبل المعرف والشیٔ لا یعلم قبل نفسہ ولا اعم لقصورہ عن افادۃ التعریف ولا اخص لکونہ اخفی فھو مساولھا فی العموم والخصوص اقول قد سلف لک ان نظر المنطقی اما فی قول الشارح او فی الحجۃ و

لکل منہمامقدمات یتوقف معرفتہ علیہا و لماوقع الفراغ عن بیان مقدمات القول الشارح فقدحان ان یشرع۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ چوتھی فصل تعریفات کے بیان میں۔ شئ کا معرف وہ ہے کہ مستلزم ہو شئ کا تصور اس شئ کے تصور سے (تو جس کا تصور لازم آئے۔ وہ معرَّف ہے۔ اور جس سے لازم آئے وہ معرِّف ہے۔)

او امتیازہ عن ۔ یا اس کا (یعنی معرَّف کا) امتیاز کا فائدہ دے اس کے تمام ماسوا سے۔

وھو لایجوز ۔ اور معرف کے لئے جائز نہیں ہے کہ نفس ماہیت ہو۔ (یعنی معرِّف کا عین ہو) ورنہ لازم آئے گا۔ کہ معرِّف معلوم ہو جائے معرَّف سے پہلے۔ اور شئ اپنے نفس سے پہلے معلوم نہیں ہوتی۔

ولا اعم ۔ اور معرف عام بھی نہ ہو (معرف سے) اس کے قاصر ہونے کی وجہ سے تعریف کے فائدہ سے اور اخص بھی نہ ہو۔ کیوں کہ وہ اخفیٰ ہوتا ہے۔

فھو مساولہ ۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ معرِّف اس کے (یعنی معرَّف کے) مساوی ہو عام اور خاص ہونے میں

اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ پہلے گذر چکا ہے۔ کہ منطق کی نظر یا قول شارح کی جانب ہے یا حجۃ میں۔ اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے چند مقامات ہیں کہ ان پر اس کی معرفت موقوف ہے۔

ولماوقع الفراغ ۔ اور جب قول شارح کے مقدمات سے فراغت حاصل ہوگئی۔ تو اب آسان ہوگیا کہ اس کو شروع کریں (قول شارح کو بیان کریں)

تشریح قولہ فی التعریفات۔ تعریف کے متعدد معنیٰ ہیں۔ ۱ تعریف، ۲ معرف ۳ قول شارح سب مترادف ہیں۔ اور تعریفات تعریف کی جمع ہے جس سے معرف ہی مراد لیا گیا ہے۔ تعریف کے معنیٰ مصدری مراد نہیں ہیں۔ کیوں کہ مصدر تثنیہ و جمع نہیں لایا جاتا۔ جب کہ اس جگہ لفظ التعریفات جمع کا صیغہ مذکور ہے۔

ماتن نے تعریف کا لفظ استعمال کیا ہے۔ معرِّف کہا اور نہ قول شارح۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تاکہ معرف اس تعریف کو بھی شامل ہو جائے۔ جو صرف فصل یا صرف خاصہ سے حاصل ہو ورنہ قول شارح تو مرکب کو کہتے ہیں۔ تعریف بالخاصہ یا التعریف بالفصل مفرد ہے نہ کہ مرکب۔

پھر ماتن نے جو تعریف معرِف کی بیان کی ہے۔ اس پر اشکال ہے۔ یہ تعریف خود معرف پر بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ معرف کے تصور سے معرَّف کا تصور حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی ماہیت

کا تصور کرلیا جائے تو یہی تصور ماہیت لازم بینہ للماہیت کو بھی مستلزم ہوتا ہے۔ اس لئے یہ تعریف لوازم ماہیت پر بھی صادق آتی ہے۔

جواب:۔ اس اشکال کا جواب، استلزام سے استلزام مطلق مراد نہیں ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ علم کا حصول بطریق نظر و فکر ہو۔ ظاہر ہے۔ اعتراض میں ذکر کردہ مثالیں لوازم ماہیت یا خود ماہیت کا تصور بطریق نظر مستلزم نہیں ہوتا۔ لہذا الطریق کنظر کی قید سے دونوں تعریف سے خارج ہوگئے۔

قولہ ولکل منہما۔ اس مقام پر مقدمات سے قول شارح کے اجزاء مراد ہیں۔ یعنی کلیات خمسہ جن کو ماتن اور شارح دونوں بیان کرچکے ہیں۔ اور اس سے فارغ ہوکر معرف کا بیان شروع کیا اور قول شارح کے اجزاء مفردات ہیں۔ یعنی جنس، نوع، فصل، خاصہ، وغیرہ۔ ان پر مقدمات کا اطلاق بایں معنی کیا گیا ہے۔ کہ یہ مقدمات بمقابلہ حجت ہیں۔

اس موقع پر ایک وہم ہوتا تھا کہ ایسا کیوں نہیں ہوا کہ قول شارح اور حجت دونوں کے مقدمات کو ایک مقابلے میں بیان کرتے۔ اس کے بعد دوسرے مقابلے میں قول شارح اور حجت کو بیان کرتے۔ تو شارح نے بتلادیا کہ جب قول شارح کے مقدمات کا ذکر ہوگیا تو تاخیر مناسب نہیں ہے۔ فوراً ہی قول شارح کو لگے ہاتھ بیان کردینا چاہئے۔

فالقول الشارح هو المعرف وهو ما يستلزم تصوره تصور الشئ او امتيازه عن كل ما عداه وليس المراد بتصور الشئ تصوره بوجه ما والا لكان الاعم من الشئ او الاخص منه معرفا له لانه قد يستلزم تصوره تصور ذلك الشئ بوجه ما ولكان قوله او امتيازه عن كل ما عداه مستدركا لان كل معرف فهو مفيد لتصور ذلك الشئ بوجه ما بل المراد التصور بكنه الحقيقة وهو الحد التام كالحيوان الناطق فان تصوره مستلزم لتصور حقيقة الانسان وانما قال او امتيازه عن كل ما عداه ليتناول الحد الناقص والرسوم فان تصورها لا تستلزم تصور حقيقة الشئ بل امتيازه عن جميع اغياره۔

ترجمہ پس قول شارح وہ معرف ہے۔ اور معرف وہ کہ جس کا تصور (یعنی معرف کا) شئ کے تصور کو مستلزم ہو۔ اور اس کے امتیاز کو تمام ماسوا سے۔

ولیس المراد۔ اور تصور شئ سے مراد تصور بوجہ ما نہیں ہے۔ ورنہ وہ شئ سے اعم ہوجاتا۔ (یعنی تصور ما اگر معرف ہوگا تو لازم آئیگا کہ معرف عام اور معرف خاص ہے) یا پھر اس کا اخص اسکا

معرف بن جائیگا۔

لانہ یستلزم۔ اس لئے کہ وہ (یعنی اخص کا تصور، تصور بوجہ ما کو مستلزم ہوجاتا ہے۔

ولکان قولہ۔ اور البتہ ماتن کا قول "وامتیازہ عن کل ماعداہ" بے فائدہ ہوجاتا۔ اس لئے کہ ہر معرف پس وہ اس شئ کے تصور بوجہ ما کو مفید ہے۔

بل المراد۔ بلکہ معرف سے مراد شئ کا تصور اس کی کنہ اور حقیقت کے ساتھ ہونا چاہئے۔ اور وہ حد تام ہے جیسے الحیوان الناطق۔ کیوں کہ اس کا تصور انسان کی حقیقت کے تصور کو مستلزم ہے

وانما قال او امتیازہ۔ اور ماتن نے جو "او امتیازہ الخ" کہا ہے۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تاکہ معرف کی تعریف حد ناقص اور تمام رسوم کو بھی شامل ہوجائے۔ کیوں کہ ان کا تصور شئ کی حقیقت کے تصور کو مستلزم نہیں ہے۔ بلکہ تمام ماسوا سے امتیاز کا فائدہ دیتے ہیں۔

تشریح

قولہ وھو المعرف۔ تعریف پر دو اشکال ہیں ۱ تعریف اس سے ہونا چاہئے جو اعرف اور اشہر ہو۔ جب کہ معرف قول شارح کے مقابلے میں اعرف نہیں ہوتا بلکہ یوں سمجھ لیجئے کہ قول شارح ہی زیادہ متعارف ہے۔

اشکال دوم:۔ قول شارح اور معرف دونوں متحد ہیں۔ لہذا لازم آیا کہ شئ کی تعریف خود شئ سے کی گئی ہے۔ یعنی شئ کی تعریف لنفسہ لازم آئی اور یہ فاسد ہے۔

جواب:۔ ان دونوں اعتراضات کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ قول شارح کی تعریف کا معرف جزء نہیں ہے۔ بلکہ تعریف کے الفاظ یہاں سے شروع ہوتے ہیں۔ وھو یستلزم الخ اور لفظ معرف صرف قول شارح اور معرف میں اتحاد کو بیان کرنے کے لئے ذکر کیا گیا ہے۔

قولہ والالکان۔ ماتن کے قول تصور شئ سے تصور بوجہ ما مراد نہیں ہے بلکہ بالکنہ مراد ہے اور ایک خرابی یہ لازم آئے گی کہ مذکورہ تعریف تعریف بالاعم اور تعریف بالاخص کو بھی شامل ہوجائے گی۔ اور یہ دونوں جائز نہیں ہیں۔

دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ ماتن کا قول "وامتیازہ عن کل ماعداہ" کی قید بے فائدہ ہوجائے گی۔ اس لئے کہ جب تصور بوجہ ما مراد ہوگا تو صرف یہ کہدینا کافی ہے کہ مایستلزم تصورہ تصور الشئ "کہ اس کا تصور شئ کے تصور کو مستلزم ہو۔ تعریف حد ناقص اور رسم ناقص اور رسم تام سب کو شامل ہوجائے گی۔

قولہ عن جمیع اغیارہا۔ اعتراض یہ ہے کہ حد تام کو چھوڑ کر باقی تمام میں صرف یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ کہ معرف کے تمام افراد کی صورت جامعہ کا تحصیل ہوجائے۔ اور صورت جامعہ ان امور سے امتیاز کا فائدہ نہیں دیتی جو اس کے ماتحت مندرج ہیں۔ پھر رسم تام، رسم ناقص، اور حد ناقص

پر امتیاز عن جمیع الاغیار۔ کیوں کہ صادق ہو سکتا ہے۔
جواب :۔ جواب اس کا یہ ہے کہ بالفعل امتیاز مراد نہیں ہے۔ بلکہ معرف کو اس مقام پر پہونچا دینا کہ اس کے افراد میں سے جو فرد بھی لیا جائے وہ غیر سے ممتاز ہو جائے۔

ثم المعرف اما ان یکون نفس المعرف اوغیرہ لاجائز ان یکون نفس المعرف لوجوب ان یکون المعرف معلوماقبل المعرف والشئ لایعلم قبل نفسہ فتعین ان یکون غیر المعرف ولایخلو اما ان یکون مساویالہ او اعم منہ او اخص منہ او مباینالہ لا سبیل الی انہ اعم من المعرف لانہ قاصرعن افادۃ التعریف فان المقصود من التعریف اما تصور حقیقۃ المعرف او امتیازہ عن جمیع ماعداہ والاعم من الشئ لا یفید شیئا منہما۔

ترجمہ پھر معرف یا بعینہ معرف ہوگا۔ یا اس کا غیر ہوگا۔ جائز نہیں ہے کہ نفس معرف ہو۔ کیوں کہ واجب ہے کہ معرف ہو معرف سے پہلے۔ اور شئ اپنے نفس سے پہلے معلوم نہیں ہو سکتی پس متعین ہوگیا کہ وہ غیر معرف ہے۔ یا معرف اس کے مساوی ہوگا یا اس سے عام ہوگا یا خاص ہوگا۔ یا اس کے مبائن ہوگا۔
لاسبیل الی انہ اعم۔ معرف کا اعم ہونا جائز نہیں ہے۔ بمقابلہ معرف کے۔ اس لئے کہ اعم تعریف کا فائدہ دینے سے قاصر ہے۔ کیوں کہ تعریف سے مقصود یا معرف کی حقیقت کا تصور ہوتا ہے۔ یا اس کو جمیع ماعدا سے ممتاز کرنا۔ اور اعم من الشئ ان دونوں میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا۔

تشریح قولہ ثم المعرف۔ شارح کا مقصد اس جگہ یہ بیان کرنا ہے کہ معرف اور معرَف کے درمیان مساوات کا ہونا ضروری ہے۔ معرف عین معرف ہوگا۔ یا معرف عام ہوگا یا معرف خاص ہوگا۔ یا معرف مبائن ہوگا۔ یا معرف مساوی ہوگا۔ ان میں صرف مساوی ہونا درست ہے۔ بقیہ تمام احتمالات باطل ہیں۔
قولہ لاجائز۔ معرف کا من کل الوجوہ عین معرف ہونا باطل ہے۔ کیوں کہ معرف کا تصور بحیثیت معرف ہونے کے ضروری ہے کہ اس سے مقدم ہو۔ کیوں کہ معرف کی معرفت کے لئے ہوا کرتا ہے۔ اور علت اپنے معلول پر مقدم ہوتی ہے۔ چنانچہ اسی کو شارح نے کہا ہے۔ لان معرفتہ المعرف علۃ لمعرفۃ المعرف۔ کیوں کہ معرف کا پہچاننا معرف کو پہچاننے کے لئے علت

ہے۔ لہذا التقدیم الشئ علی نفسہ لازم آئیگا جو کہ باطل ہے لہذا النفس معرف ہونا معرّف باطل ہے۔
قولہ لاسبیل الی انہ۔ معرف کا اعم ہونا باطل ہے۔ اس لئے کہ تعریف سے مقصود یا معرف کی حقیقت کا پہچاننا ہوتا ہے یا پھر تمام ماسوا سے اس کو ممتاز کرنا مقصود ہوتا ہے۔ جب کہ امر اعم ان دونوں میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا۔ اس لئے کہ اخص کی حقیقت سے کچھ زائد امور عام میں پائے جاتے ہیں۔ اس لئے اخص کے امتیاز کا پورا فائدہ حاصل نہ ہوگا۔
مگر متاخرین نے تعریف بالاعم کو جائز مانا ہے۔ اس لئے کہ تصور بالکنہ یا تصور بالوجہ المساوی نظری ہوتا ہے۔ نیز تصور بالوجہ الاعم بھی نظری ہوتا ہے۔ لہذا اس کو حاصل کرنیکا بھی بیان کرنا ضروری ہے۔ کیوں کہ منطق کا مقصد تمام قوانین اکتساب کا بیان کرنا ہے۔

ولا الی انہ اخص لکونہ اخفیٰ لانہ اقل وجودا فی العقل فان وجود الخاص فی العقل مستلزم لوجود العام وربما یوجد العام فی العقل بدون الخاص وایضا شروط تحقق الخاص ومعانداتہ اکثر فان کل شرط ومعاند للعام فھو شرط ومعاند للخاص ولا ینعکس ومایکون شروطہ ومعانداتہ اکثر یکون وقوعہ فی العقل اقل وماھو اقل وجودا فی العقل فھو اخفی عند العقل والمعرف لابد ان یکون اجلی من المعرف ولا الی انہ مبائن لان الاعم والاخص لمالم یصلحا التعریف مع قربھما الی الشئ فالمبائن بالطریق الاولیٰ لانہ فی غایۃ البعد عنہ فوجب ان یکون المعرف مساویا للمعرف فی العموم والخصوص فکل ماصدق علیہ المعرف وبالعکس۔

ترجمہ اور معرف بمقابلہ معرف اخص بھی نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اخص بمقابلہ اعم کے زیادہ خفی (پوشیدہ) ہوتا ہے۔ کیوں کہ اخص کا وجود عقل میں قلیل ہوتا ہے اس لئے خاص کا وجود فی العقل وجود عام کے لئے مستلزم ہے۔ اور بسا اوقات عقل میں اعم پایا جاتا ہے۔ مگر اخص کا نہیں پایا جاتا۔
وایضا شروط۔ نیز خاص کے متحقق ہونے کی شرطیں اس کے معاند (موانع) زائد ہیں۔ اس لئے کہ تمام وہ شرطیں اور موانع جو عام کے ہیں۔ وہ سب خاص کے بھی ہیں۔ مگر اس کا عکس نہیں ہوتا ہے۔
ومایکون شروطہ۔ اور وہ مفہوم جس کی شرطیں اور اس کے موانع زائد ہوں گی۔ تو عقل میں اس کا وقوع کم ہوگا۔ اور جو وجود میں قلیل ہوگا۔ پس وہ عقل کے نزدیک زیادہ

خفی ہوگا۔ اور معرف کے لئے معرف سے زیادہ روشن اور واضح ہونا ضروری ہے۔
اور معرف شی شئ کا مبائن بھی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اعم اور اخص جب کہ تعریف (معرف بننے کی) کی صلاحیت نہیں رکھتے باوجود یکہ دونوں (اعم اور اخص) شئ کے قریب ہوتے ہیں۔ تو پس مبائن بدرجہ اولیٰ (معرف نہیں بن سکتا)
لانہ فی غایۃ البعد۔ اس لئے کہ مبائن ہونے کے ناطے مبائن اپنے مبائن سے انتہائی دوری پر ہوتا ہے۔
فوجب ان یکون۔ لہٰذا نتیجہ یہ نکلا کہ معرف اپنے معرف کے مساوی ہو۔ عموم میں بھی اور خصوص میں بھی۔ لہٰذا پس ہر وہ شئ (مفہوم) کہ اس پر معرف صادق آتا ہے۔ اس پر معرف بھی صادق آئیگا۔ اور اس کا عکس بھی ہے۔ یعنی یہ کہ جس پر معرف صادق آتا ہوگا اس پر معرف بھی صادق آئیگا۔

تشریح قولہ ولا الی اخص۔ اس جگہ تیسرے احتمال کو شارح نے باطل کیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ معرف کا بمقابلہ معرف کے اخص ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ معرف کا اجلیٰ و اعرف ہونا ضروری ہے بہ نسبت معرف کے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اخص اخفی ہوتا ہے۔ بمقابلہ اعم کے۔ اس لئے کہ اول تو اخص کا وجود عقل میں کم ہوتا ہے۔ ان قیودات کی وجہ سے۔ اور جس کا وجود کم ہوگا وہ خفی ہوتی ہے۔
دوسرے یہ کہ اخص کا تصور اعم کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اور عام کا تصور خاص کے بغیر ممکن ہے لہٰذا اخص اعم سے زیادہ خفی ہوگا۔ اور معرف کو اجلیٰ ہونا چاہئے۔
قولہ ولا الی انہ۔ اب شارح اس جگہ احتمال چہارم کو بھی باطل کر رہے ہیں کہ جب اعم اور قریب ہونے کے باوجود شئ کا معرف نہیں بن سکتے تو مبائن تو بہت دور ہوتا ہے۔ کس طرح معرف بن سکتا ہے۔
قولہ لان الاعم۔ ماتن نے امر مبائن کے معرف نہ ہونے کی کوئی دلیل نہیں بیان کی۔ حالانکہ مساوی ہونے کا دعویٰ ثابت کرنے کے لئے مبائن کی نفی کرنا ضروری تھا۔ اس کے بغیر دعویٰ پورا نہیں ہو سکتا۔
تاویل کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ شئ کے لئے شئ سے اعم اور شئ سے اخص۔ دونوں ہی معرف نہیں ہو سکتے۔ باوجودیکہ دونوں شئ سے قریب ہوتے ہیں۔ تو امر مبائن کس طرح معرف ہو سکتا ہے۔ جب کہ وہ غایت بعد میں ہوتا ہے۔
قولہ فکل ماصدق علیہ المعرف۔ اس قضیہ کو کلیہ لاکر شارح نے تعریف کو مکمل ہونا

ظاہر کیا ہے۔ بالفاظ دیگر تعریف جامع اور مانع ہے۔ کیونکہ معرف کے مساوی ہونے کے ساتھ جامع و مانع ہونا شرط ہے اس لئے کہ جب معرف اور معرف میں مساوات پائی جائے گی تو دونوں امور کی جانب سے کل صدق پایا جائیگا۔ اور اس ضمن میں دو قضایا موجبہ حاصل ہوں گی۔ یعنی کل ماصدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف، ہر وہ امر جس پر معرف صادق ہے اس پر معرف بھی صادق ہے۔ دوسرا قضیہ اس کا عکس ہے۔ یعنی کل ماصدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف، جس امر پر معرف صادق آئیگا اس پر معرف بھی صادق ہوگا۔ ان دونوں سے تعریف جامع و مانع ہو گئی۔ اور ثانی سے جامع للافراد ہو گئی۔

قولہ والمعرف لابد۔ چونکہ خاص اخفی ہوتا ہے۔ اور معرف کو اجلی ہونا چاہئے۔ لہذا اخص معرف نہیں بن سکتا۔

وما وقع فی عبارۃ القوم من انه لابد ان یکون جامعا و مانعا او مطردا ومنعکسا راجع الی ذلك فان معنی الجمع ان یکون المعرف متناولا لکل واحد من افراد المعرف بحیث لا یشذ منه فرد و هذا المعنی ملازم للکلیة الثانیة القائلة کل ماصدق علیه المعرف صدق علیه المعرف ومعنی المنع ان یکون بحیث لا یدخل علیه شئ من اغیار المعرف وهو ملازم للکلیة الاولی والاطراد التلازم فی الثبوت ای متی وجد المعرف وجد المعرف وهو عین الکلیة الاولی والانعکاس التلازم فی الانتفاء ای متی انتفی المعرف وهو ملازم للکلیة الثانیة فانه اذا صدق قولنا کل ماصدق علیه المعرف صدق علیه المعرف وکل مالم یصدق علیه المعرف لم یصدق علیه المعرف وبالعکس۔

ترجمہ اور جمہور مناطقہ کی عبارت میں جو اس طرح آیا ہے یعنی مذکور ہے۔ کہ وہ (یعنی تعریف) کے لئے ضروری ہے کہ وہ جامع و مانع ہو۔ نیز مطرد ہو (سب کو شامل ہو) اور منعکس ہو۔ (صدق جانبین سے پایا جائے۔)

راجع الی ذلك۔ مذکورہ عبارت بھی اسی طرح راجح ہے۔ (یعنی دونوں کا مطلب تقریباً ایک ہی ہے۔)

فان معنی الجمع۔ اس لئے کہ جامع ہونے کے معنی ہیں کہ وہ معرف معرف کے تمام افراد میں سے ہر ہر فرد کو شامل ہو۔ اس طور پر کہ کوئی ایک فرد بھی اس سے خارج نہ ہو۔

وهذا المعنی۔ اور معنی کلیہ ثانیہ کے لئے لازم ہیں۔ جسکا مفہوم ہے۔ کل ماصدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف۔ اور منع کے معنی (یعنی تعریف کے مانع ہونے کا معنی) یہ ہیں کہ تعریف اس

طور پر ہو کہ کوئی فرد معرف کے افراد اغیار میں سے اس کے اندر داخل ہو اور شامل نہ ہوں

وھو ملازم للکلیۃ الاولی۔ اور یہ معنی اول کلیہ کے لئے لازم ہیں۔

والافراد والتلازم۔ اور جہاں تک تعریف کے مطرد اور تلازم ہونیکا تعلق ہے۔ یعنی یہ کہ جب معرف پایا جائیگا تو معرَّف بھی پایا جائیگا یہ بعینہ اول کلیہ کا مفہوم ہے۔

والانعکاس والتلازم۔ اور تعریف کی نفی میں عکس اور تلازم کا صدق یعنی یہ کہ جب معرِف نہ پایا جائے تو یہ مفہوم کلیہ ثانیہ کے لئے لازم ہے۔ کیوں کہ جب ہمارا یہ قول صادق آئیگا کہ "کل مایصدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف" تو یہ قول بھی صادق ہوگا۔ کہ "کل ماصدق علیہ المعرَف صدق علیہ المعرف" وبالعکس۔

تشریح قولہ وماوقع۔ اہل منطق کا یہ قول کہ تعریف کے لئے ضروری ہے کہ وہ جامع ومانع اور مطرد ہو۔ نیز منعکس بھی جانبین سے صادق آئے۔ یہ کوئی جداگانہ بات نہیں ہے بلکہ یہی بات مساوات کی شرط کے بیان میں ہم نے بھی کی ہے۔

اس لئے کہ کسی تعریف کے جامع ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ معرف معرَف کے تمام افراد کو شامل ہو۔ اور تعریف کے منعکس ہونے کا مطلب بھی یہی ہے۔ اور تعریف کے مانع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معرَف میں غیر معرف داخل نہ ہو۔ نیز مطرد بھی اسی کو کہا جاتا ہے۔ کہ تمام افراد معرف کو شامل ہو۔ کوئی فرد اس سے خارج نہ ہو۔

قولہ فانہ اذا صدق۔ جب "کل ماصدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف" صادق ہوگا۔ تو اس کی نفی یعنی "کل مالم یصدق علیہ المعرف لم یصدق علیہ المعرف" بھی صادق ہوگی۔ اس لئے کہ موجبہ کلیہ ثانیہ متقدمین کے طرز پر اول موجبہ کلیہ کا عکس نقیض ہے۔ اور عکس نقیض قضیہ کو لازم ہوتی ہے۔ اور بالعکس سے مراد یہ ہے کہ "واذا صدق کل مالم یصدق علیہ المعرف لم یصدق علیہ المعرف" یعنی جب ہمارا یہ قول صادق ہو کہ ہر وہ شئ جس پر معرِّف صادق نہ ہوگا۔ اس پر معرَف بھی صادق نہ ہوگا۔ تو ہمارا یہ قول بھی صادق ہوگا کہ "کل مایصدق علیہ المعرف یصدق علیہ المعرف" اس صورت میں دونوں جانب سے صدق پایا گیا۔ اور ملازمہ کلیہ ثابت ہوگیا اور شارح نے یہی کہکر دعوی کیا تھا کہ وھو ملازم للکلیۃ۔ الخ

قال ویسمی حدا تاما ان کان بالجنس والفصل القریبین وحدا ناقصا ان کان بالفصل القریب وحدہ اوبہ وبالجنس البعید ورسما تاما ان کان بالجنس القریب والخاصۃ ورسما ناقصا ان کان بالخاصۃ وحدھا اوبہا وبالجنس البعید اقول المعرف اما حد او

رسم وكل منهما اما تام او ناقص فهذه اقسام اربعة فالحد التام ما يتركب من الجنس والفصل القريبين كتعريف الانسان بالحيوان الناطق اما تسمية حدا فلانه فى اللغة المنع ولاشتماله على الذاتيات مانع عن دخول الاغيار الاجنبية فيه واما تسميته تاما فلذكر الذاتيات فيه بتمامها والحد الناقص ما يكون بالفصل القريب وحده او به وبالجنس البعيد كتعريف الانسان بالناطق او بالجسم الناطق اما انه حد فلما ذكرنا واما انه ناقص فلحذف بعض الذاتيات عنه والرسم التام ما يتركب من الجنس القريب والخاصة كتعريفه بالحيوان الضاحك اما انه رسم فلان رسم الدار اثرها ولما كان تعريفا بالخارج اللازم الذى هو اثر من اثار الشئ فيكون تعريفا بالاثر واما انه تاما فلمشابهته الحد التام من حيث انه وضع فيه الجنس القريب وقيد بامر يختص بالشئ والرسم الناقص ما يكون بالخاصة وحدها او بها وبالجنس البعيد كتعريفه بالضاحك او بالجسم الضاحك واما كونه رسما فلما مر واما كونه ناقصا فلحذف بعض اجزاء الرسم التام عنه۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا ۔ تام حدنام رکھا جاتا ہے ۔ اگر جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو ۔ اور حد ناقص نام رکھا جاتا ہے ۔ اگر مرکب ہو صرف فصل قریب سے یا اس سے اور جنس بعید سے مرکب ہو ۔ اور رسم تام تام رکھا جاتا ہے ۔ اگر مرکب ہو جنس قریب اور خاصہ سے ۔ اور رسم ناقص نام رکھا جاتا ہے اگر صرف خاصہ سے یا خاصہ اور جنس بعید سے مرکب ہو ۔

اقول ۔ شارح کہتے ہیں ۔ میں کہتا ہوں کہ معرف یا حد ہوگا یا رسم ہوگا ۔ اور ہر ایک ان دونوں میں سے یا تام ہوگا یا ناقص ہوگا ۔ پس چار اقسام ہیں ۔

پس حد تام وہ معرف ہے جو جنس اور فصل قریب سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف الحیوان الناطق سے کرنا ۔

بہر حال اس کا نام حد رکھنا تو اس وجہ سے ہے کہ حد کے معنی لغت میں منع کے آتے ہیں ۔ اور چونکہ ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے ۔ اس لئے اجنبی اور غیر کے داخل ہونے سے مانع ہوتی ہے

واما تسمیۃ تاما ۔ اور بہر حال اس کا نام تام رکھنا تو اس وجہ سے ہے کہ اس میں ذاتیات تمام کی تمام ذکر کردی جاتی ہیں ۔

اور حد ناقص وہ معرف ہے جو صرف فصل قریب سے یا فصل قریب اور جنس بعید سے مرکب ہو ۔ جیسے انسان کی تعریف ناطق سے کرنا یا جسم ناطق سے کرنا ۔

امّا انہ حد۔ بہرحال اس کا حد ہونا تو اس لئے ہے کہ اس سے بعض اجزاء ذاتیہ کو حذف کردیا جاتا ہے۔

والرسم التام۔ اور رسم تام وہ معرف ہے۔ جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے اس (انسان کی) تعریف کرنا حیوان ضاحک سے۔

بہرحال اس کا رسم ہونا تو اس لئے ہے کہ دار رسم اس کا اثر ہوتا ہے۔ یعنی رسم دار نشانِ مکان کو کہتے ہیں۔ اور جب کہ یہ تعریف اس خارج کے ذریعہ کی گئی ہے۔ جو اس کے لئے لازم ہے۔ اور لازم شئی کے آثاروں سے ایک اثر کا نام ہے۔ یعنی نشانات میں سے ایک نشان کا نام ہے۔ پس یہ تعریف بالاثر ہوئی۔

واما انہ تام۔ بہرحال یہ کہ رسم تام ہے۔ تو اس لئے کہ یہ حد تام کے مشابہ ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس میں جنس قریب کو رکھا گیا ہے۔ اور مقید کی گئی ہے ایسے امر سے کہ جو اس کے ساتھ مختص ہے۔ اور رسم ناقص وہ معرف ہے۔ جو صرف خاصہ سے مرکب ہو یا اس سے (یعنی خاصہ سے) اور جنس بعید سے مرکب ہو۔ جیسے اس کی (انسان کی) تعریف ضاحک سے کرنا یا جسم ضاحک سے کرنا۔

اما کونہ رسما۔ اور بہرحال اس کا نام رکھنا تو اس لئے ہے کہ جیسا گذر گیا ہے۔ اور بہرحال اس کا ناقص ہونا تو اس وجہ سے ہے کہ اس سے رسم تام کے بعض اجزاء کو حذف کردیا جاتا ہے۔

تشریح قولہ حدا تاما۔ پہلے ماتن و شارح نے معرف کی تعریف بیان کی۔ پھر اس کے شروط کا ذکر کیا۔ ان دونوں سے فارغ ہونے کے بعد اب اقسام معرف کا تذکرہ شروع کیا ہے۔ اور کہا کہ معرف چار ہیں۔ حد تام۔ حد ناقص۔ رسم تام۔ رسم ناقص۔ ان میں سے حد ہونے کا دارومدار ذاتیات پر ہے۔ اور رسم ہونے کا دارومدار غیر ذاتیات پر ہے۔ یعنی عوارض پر ہے۔ اور ان دونوں کے تام ہونے کا دارومدار جنس قریب پر ہے کہ اگر ان کے ساتھ جنس قریب شامل ہے تو تام ورنہ ناقص ہے۔

اس تمہید سے معلوم ہوگیا کہ حد تام کی صرف ایک ہی صورت نکل سکتی ہے۔ اور یہ کہ معرف جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو تو وہ حد تام ہوگا۔ جیسے انسان کی تعریف میں الحیوان الناطق کہنا اسی طرح رسم تام کی بھی صرف ایک ہی صورت نکلتی ہے۔ اور وہ یہ کہ معرف جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو۔ مگر حد ناقص کی دو صورتیں نکلتی ہیں۔ اول صرف فصل قریب سے مرکب ہو۔ دوم فصل قریب اور جنس بعید سے مرکب ہو۔ جیسے انسان کی تعریف صرف ناطق سے کرنا یا جسم ناطق سے کرنا۔

اسی طرح رسم ناقص کی بھی دو صورت نکلیں گی۔ اول صورت صرف خاصہ سے یا خاصہ اور جنس بعید سے مرکب ہو۔ جیسے انسان کی تعریف یہ ہے کہ الضاحک کہنا۔ یا جسم ضاحک کہنا۔

قولہ فالحد التام۔ حد تام کی تعریف یہ ہے کہ جو معرف جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو وہ حد تام ہے۔ جیسے انسان کی تعریف الحیوان الناطق سے کرنا۔

اعتراض:۔ ایک چیز کم از کم دو یا چند امور امتساویہ سے مرکب ہو۔ یا ایسے اجزاء سے مرکب ہو جو آپس میں ایک دوسرے پر محمول نہ ہوتے ہوں۔ جیسے البیت اس کے اجزاء سقف وجدران وغیرہ ہیں۔ ان پر حد کی تعریف صادق نہیں آتی حالانکہ اجزاء حقیقیہ سے ہی ترکیب ہوتی ہے۔

جواب:۔ جو شئی امور متساویہ سے مرکب ہو اس کو حد کہا جاتا ہے۔ مگر ایسی کوئی حقیقت خارج میں نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا اس کا اعتبار ساقط ہے۔ اور اجزاء غیر محمولہ میں مناطقہ کے درمیان خود اختلاف موجود ہے۔ بعض نے اجزاء حد میں تو حمل کی شرط لگائی ہے۔ اور بعض نے نہیں۔ جن لوگوں نے حمل کی قید لگائی ہے۔ ان کے نزدیک شئی کے اجزاء خارجیہ کے جو لوازم ہوں گے۔ ان سے تحدید ہو سکے گی۔ لہٰذا اس کو رسم کہا جائیگا نہ کہ حد۔ اور جن لوگوں نے حمل کی شرط نہیں لگائی ان کے نزدیک ہو سکتی ہے۔ مگر اس قسم کی تعریفات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ حالانکہ ان کا پایا جانا کبھی کبھی ہوتا ہے یعنی نادر ہیں۔

قولہ تسمیتہ حدا۔ آپ نے پڑھا ہے کہ شارح نے ہر قسم کی وجہ تسمیہ ساتھ ساتھ بیان کر دی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حد کو حد کہنے کی وجہ یہ ہے کہ حد کے معنی لغت میں روکنے کے آتے ہیں اور وہ معرف جو ذاتیات سے مرکب ہو۔ وہ معرف میں غیر معرف افراد کو داخل ہونے سے منع کر دیتا ہے۔ اس لئے اس کو حد کہتے ہیں۔

دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حد کے معنی انتہاء کے بھی ہیں۔ اور نہایت کو قسم کے پہچاننے میں دخل ہے۔

اور حد کو تام اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ذاتیات کو جامع ہے۔ یا پھر دوسرے الفاظ میں یہ سمجھئے کہ تام بمعنی کامل ہے۔ یعنی جب معرف جنس قریب پر مشتمل ہو۔ تو وہ حد اور رسم کو پورا کر دیتا ہے یعنی کامل کر دیتا ہے۔ یا اس لئے تام نام رکھا جاتا ہے۔ کہ نہایت کی معرفت میں تام ہے۔ اور حد ناقص میں چونکہ جنس قریب نہیں پائی جاتی۔ اس لئے وہ بعض ذاتیات سے خالی ہونے کی وجہ سے ناقص ہوئی۔ اس لئے اس کو حد ناقص کہتے ہیں۔

قولہ هو لاشتمالہ۔ اشکال اگر کوئی شئی ذاتیات پر مشتمل ہو تو ضروری نہیں ہے کہ وہ دخول غیر سے مانع بھی ہو۔ مثلاً انسان کی تعریف میں اگر جسم نامی حساس کہا جائے تو یہ تعریف ذاتیات

چنانچہ اس اشکال کی وجہ سے میر صاحب نے کہا ہے۔ ذاتیات کے ساتھ جمیع ذاتیات کی قید لگانا ضروری ہے۔ تاکہ غیر کے داخل ہونے سے مانع ہو سکے۔
قولہ، واما انہ رسم۔ رسم نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ رسم کے معنی لغت میں نشان اور اثر کے ہیں۔ اور خاصہ شئی شئی کے آثار میں سے ہے۔ اور تعریف چونکہ اثر سے کی گئی ہے۔ لہذا اس کا نام رسم رکھا گیا ہے۔

لا یقال ههنا اقسام اُخروهی التعریف بالعرض العام مع الفصل او مع الخاصة او بالفصل مع الخاصة لانا نقول انما اعتبر هذه الاقسام لان الغرض من التعریف اما التمییز او الاطلاع علی الذاتیات والعرض العام لایفید شیئا منهما فلا فائدة فی ضمه مع الفصل او الخاصة واما المرکب من الفصل والخاصة فالفصل فیه یفید التمییز والاطلاع علی الذاتی فلا حاجة الی ضم الخاصة الیه وان کانت مفیدة للتمییز لان الفصل افادہ مع شئ اخر وطریق الحصر فی الاقسام الاربعة ان یقال التعریف اما بمجرد الذاتیات او لا فان کان بمجرد الذاتیات فاما ان یکون بجمیع الذاتیات وهو الحد التام او ببعضها وهو الحد الناقص وان لم یکن بمجرد الذاتیات فاما ان یکون بالجنس القریب والخاصة وهو الرسم التام او بغیر ذلك وهو الرسم الناقص۔

ترجمہ اور اعتراض نہ کیا جائے کہ اس جگہ دوسری قسمیں بھی نکلتی ہیں۔ اور وہ تعریف کرنا عرض عام سے مع فصل کے یا مع خاصہ کے یا تعریف کرنا فصل سے مع خاصہ کے۔ اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ مناطقہ نے ان اقسام آخر کا اعتبار اس وجہ سے نہیں کیا ہے کہ تعریف سے غرض یا تمیز دینا ہوتا ہے۔ (یعنی دوسری اقسام سے ممتاز کرنا) اور یا ذاتیات کی اطلاع دینا مقصود ہوتا ہے۔
والعرض العام لایفید شیئا۔ اور عرض عام ان دونوں میں سے کسی ایک کا بھی فائدہ نہیں دیتا۔ لہذا اس کو فصل کے ساتھ (خاصہ کے ساتھ) ضم کرنے میں کوئی فائدہ نہیں دیتا۔
واما المرکب من الفصل والخاصة۔ اور بہر حال اس کا مرکب ہونا یعنی تعریف کا مرکب ہونا فصل اور خاصہ سے۔ تو فصل اس میں امتیاز اور اطلاع ذاتی کا فائدہ دیتی ہے۔ پس اس کے ساتھ خاصہ کو اس کی طرف ضم کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔
وان کانت مفیدة۔ اور اگر وہ یعنی فصل اگرچہ تمیز کے لئے فائدہ دیتی ہے۔ اس لئے کہ فصل افادہ مع شئ آخر کا نام ہے۔

وطریق الحصر۔ اور معرف کو چار حصوں میں حصر کا طریقہ یہ ہے کہ کہا جائے۔ کہ تعریف صرف ذاتیات سے ہوگی یا نہیں۔ پس اگر محض ذاتیات سے تعریف ہو تو پس یا تعریف جمیع ذاتیات سے ہوگی۔ تو وہ حد تام ہے۔ یا بعض ذاتیات سے ہوگی۔ تو وہ حد ناقص ہے۔ اور اگر خالص ذاتیات سے نہ ہو تو بس یا جنس قریب اور خاصہ سے ہوگی۔ تو وہ رسم تام ہے۔ یا اس کے علاوہ سے ہوگی تو وہ رسم ناقص ہے۔

تنبیہ قولہ لایقال۔ اس موقع پر اعتراض کیا گیا ہے۔ کہ مناطقہ تعریف کو صرف چار پر حصر کرتے ہیں۔ حالانکہ تعریف ان کے علاوہ سے بھی ہوسکتی ہے۔ اور اقسام ان کے علاوہ بھی ہیں۔ مثلاً ایک صورت تو یہ ہے کہ تعریف مرکب ہو عرض عام اور فصل سے جیسے انسان کی تعریف میں ماشی ناطق کہنا۔ دوم تعریف مرکب ہو عرض عام اور خاصہ سے جیسے انسان کی تعریف میں ماشی ضاحک کہنا۔ سوم تعریف فصل اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف میں ناطق کاتب کہنا وغیرہ۔

جواب:۔ تعریف سے غرض یہ ہوتی ہے کہ معرف اپنے ماسوا تمام افراد سے ممتاز ہو جائے یا پھر یہ مقصد ہوتا ہے کہ ذاتیات پر اطلاع ہو جائے۔ ان دونوں مقصد کے پیش نظر رکھکر غور فرمائیں تو معلوم ہوگا کہ عرض عام سے دونوں میں سے کوئی مقصد حاصل نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ عرض عام مختلف ماہیتوں کو عارض ہوتا ہے۔ اس لئے امتیاز کا فائدہ نہیں دے سکتا۔ اور چونکہ عرض عام ماہیت سے خارج ہوتا ہے۔ اس لئے اس سے ذاتی پر اطلاع بھی حاصل نہیں ہوسکتی۔ اس لئے کہ اگر عرض عام کو فصل یا خاصہ کے ساتھ ضم کر کے تعریف کریں تو دونوں مقاصد میں سے کوئی مقصد حاصل نہیں ہوگا۔ البتہ وہ تعریف جو مرکب ہو فصل قریب اور خاصہ سے تو اس میں فصل قریب کے ذریعہ امتیاز بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ اور ایک ذاتی پر اطلاع بھی۔ اس لئے خاصہ کی ضرورت نہیں ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ مذکورہ تینوں صورتوں میں چونکہ تعریف کا مقصد پورا نہیں ہوتا۔ اس لئے اہل منطق نے ان کا اعتبار نہیں کیا۔

قولہ اما الاطلاع۔ صرف فصل سے تعریف کرنے کی صورت میں ذاتیات سے اطلاع یابی کا مقصد پورا نہیں ہوتا۔ اسی طرح تعریف میں ذاتیات کو لایا جاتا ہے۔

ایک سوال۔ اگر تعریف کا مقصد یہی ہے یعنی ذاتیات کی اطلاع اور ماسوا سے امتیاز تو یہ فائدہ جنس سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ لہذا فقط جنس سے تعریف درست ہونا چاہئے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ پس حق یہ ہے کہ تعریف کا مقصد جمیع ذاتیات پر اطلاع یابی ہے۔ اور امتیاز جمیع ماعدا سے اور یا پھر بعض ذاتیات پر اطلاع یابی مکمل امتیاز کے علاوہ۔

قولہ والعرض العام لایفید - عرض عام امتیاز کا فائدہ نہیں دیتا۔ ورنہ ذاتیات پر اطلاع کا ہی فائدہ دیتا ہے۔ اس پر میر صاحب نے لکھا ہے کہ شئ کا ممیز کبھی جمیع ما عدا سے امتیاز کا فائدہ دیتا ہے۔ اور کبھی بعض ماعدا سے اور عرض عام جمیع ما عدا سے امتیاز کا فائدہ اگرچہ نہیں دیتا مگر بعض ماسوا سے امتیاز کا فائدہ تو بہرحال دیتا ہے۔ اس لئے تعریف میں عرض عام کا بھی اعتبار ہونا چاہیئے اور وہ تعریف جو عرض اور خاصہ سے مرکب ہو اس کو رسم ناقص کے تحت داخل ماننا چاہیئے۔

اسی طرح فصل قریب سے اگرچہ امتیاز حاصل ہو جاتا ہے۔ مگر فصل و خاصہ سے مل کر امتیاز تام حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے کہ صرف فصل سے تو فقط ذاتیات ہیں امتیاز حاصل ہوگا۔ مگر فصل قریب اور خاصہ سے ذاتی اور عرضی ہر دو سے امتیاز حاصل ہوں گے۔ اس لئے رسم ناقص فصل اور خاصہ سے بھی مرکب ہونا چاہئے۔ اسی طرح عرض عام اور خاصہ سے۔ اور عرض عام اور فصل سے جو تعریف مرکب ہوگی۔ وہ بھی کامل ہوگی بمقابلہ صرف تعریف بالفصل اور تعریف بالخاصہ کے۔

قولہ وطریق الحصر - معرف کی اقسام کو حصر کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ تعریف محض ذاتیات سے ہوگی۔ یا نہیں۔ اگر تعریف صرف ذاتیات سے ہے تو وہ جمیع ذاتیات سے ہے یا بعض ذاتیات سے۔ اگر تمام ذاتیات سے تعریف مرکب ہے۔ تو وہ حد تام ہے۔ اور اگر بعض ذاتیات سے مرکب ہے تو وہ حد ناقص ہے۔ اور اگر ذاتیات سے نہ ہو تو یا جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہوگی۔ تو اس کو رسم تام کہتے ہیں۔ اور اگر اس کے علاوہ سے مرکب ہے تو وہ رسم ناقص ہے۔

آپ نے کلیات کی پانچ اقسام پڑھی ہیں۔ اگر ان کے ساتھ جنس قریب جنس بعید اور فصل قریب و فصل بعید کا بھی اعتبار کر لیا جائے۔ تو کلیات پانچ سے بڑھ کر سات ہو جاتی ہیں۔ اس کے بعد دیکھئے کہ معرف بسیط ہے یا غیر بسیط۔ اگر معرف بسیط ہے تو اس کی سات صورتیں ہیں ان میں سے دو درست ہیں۔ پانچ صورتیں غلط ہیں۔ اور اگر معرف غیر بسیط ہے تو اس کی ترکیب دو سے ہوتی ہے۔ تین سے چار سے اور پانچ اجزاء سے اس طرح عقلی طور پر اس کی تقریباً ایک سو انسٹھ ۱۱۹ صورتیں نکل آتی ہے۔ جن میں سے بعض بسیط اور بعض مرکب ہیں۔

قال ویجب الاحتراز عن تعریف الشئ بما یساویہ فی المعرفۃ والجہالۃ کتعریف الحرکۃ بمالیس بسکون والزوج بمالیس بفرد وعن تعریف الشئ بما لایعرف الا بہ سواء کان بمرتبۃ واحدۃ کما یقال الکیفیۃ ما بہا یقع المشابہۃ اتفاق فی الکیفیۃ اوبمراتب کما یقال الاثنان زوج اول ثم یقال الزوج الاول ہو المنقسم بمتساویین ثم یقال المتساویان ہما الشیئان اللذان لایفضل

احدهما على الآخر ثم يقال الشيئان هما الاثنان ويجب ان يحترز عن استعمال الفاظ غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة بالقياس الى السامع لكونه مفوتا للغرض

اقول اخذ ان يبين وجوه اختلال التعريف ليحترز عنها۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ احتراز واجب ہے شئ کی تعریف اس کے مساوی کے ذریعہ کرنے سے۔ وہ مساوی جو معرفت اور جہالت میں مساوی ہو۔ یعنی تعریف بالمساوی درست نہیں ہے۔ جیسے حرکت کی تعریف "وما لیس بساکن" سے کرنا۔ اور زوج ہے جو فرد نہ ہو۔ اسی طرح شئ کی تعریف اس چیز سے کرنا جو پہچانی نہ جائے مگر اسی سے برابر ہے کہ ایک ہی مرتبہ میں ہوں جیسے کہا جاتا ہے کیفیت وہ ہے جس کے ذریعہ مشابہت حاصل ہو۔ پھر کہا جائے کہ مشابہت کیفیت میں اتفاق کو کہتے ہیں۔

او بمراتب۔ یا چند مراتب میں ہو۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ اثنان زوج اول "دو کا عدد زوج اول ہے۔ پھر کہا جائے کہ زوج اول یہ ہے جو دو برابر حصوں میں منقسم ہو۔ پھر کہا جائے متساویان وہ دو چیزیں ہیں جن میں سے ایک دوسری پر فضیلت نہ رکھتی ہو۔ پھر کہا جائے شیئان اثنان ہے ویجب ان یحترز۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ تعریف میں الفاظ غریبہ کے استعمال سے پرہیز کیا جائے جو وحشت پیدا کرنے والے ہوں۔ اور معنی پر ظاہر الدلالۃ نہ ہوں سامع کے اعتبار سے (احتراز اس لئے ضروری ہے۔) کہ یہ مقصد کو فوت کرنے والا ہے۔

اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں ماتن نے اب یہاں سے تعریف میں خلل پیدا کرنے والے اسباب کا بیان شروع کیا ہے۔ تاکہ آئندہ ان سے احتراز کیا جائے۔

تشریح قولہ فی المعرفۃ والجہالۃ۔ ماتن نے اس قید سے ایک اعتراض کو دور کیا ہے۔ وہ یہ کہ سابق میں بیان کیا گیا ہے۔ کہ معرِّف اور معرَّف دونوں مساوی ہونا چاہئے۔ یعنی تعریف بالمساوی کو جائز کہا ہے اور اس جگہ اس کی نفی کر رہے ہیں

جواب:۔ سابق میں مساوات کی قید لگانے سے مراد یہ تھی کہ دونوں صدق میں مساوی ہوں۔ اور اس جگہ معرفت وجہالت میں مساوات مراد ہے یعنی معرِّف اور معرَّف معرفت وجہالت میں دونوں کے برابر نہ ہوں۔ جیسے ایک شخص یہ جانتا ہے کہ کرگدن اور فیل کے بارے میں صرف اتنا جانتا ہے کہ یہ دونوں حیوان ہیں تو اس شخص کے سامنے کرگدن کی تعریف میں یہ کہنا کہ کرگدن ہاتھی کے مشابہ ہے۔ درست نہیں ہے۔ اس لئے معرفت وجہالت میں فیل وکرگدن اس کے نزدیک دونوں مساوی ہیں۔ وہ جس طرح کرگدن سے ناواقف ہے۔

اسی طرح وہ فیل کو بھی نہیں جانتا۔

قولہ اخذ ان یبین۔ ماتن نے وجوہ فعل کا بیان اس لئے کیا تھا کہ لوگ اس سے پرہیز کریں۔ مگر شارح نے بیان کیا کہ ان چند امور سے احتراز ضروری ہے ماتن اور شارح کے بیان میں اتنا فرق واقع ہوگیا ہے۔

وھی اما معنویۃ اولفظیۃ اما المعنویۃ فمنہا تعریف الشیٔ بما یساویہ فی المعرفۃ والجہالۃ ای یکون العلم باحدھما مع العلم بالاٰخرۃ والجہل باحدھا مع الجہل الاٰخر۔ کتعریف الحرکۃ بما لیس بسکون فانہما فی المرتبۃ الواحدۃ من العلم والجہل فمن علم احدھما علم الاٰخر ومن جہل احدھما جہل الاٰخر والمعرف یجب ان یکون اقدم معرفۃ لان معرفۃ المعرف علۃ لمعرفۃ المعرف والعلۃ مقدمۃ علی المعلول ومنہا تعریف الشیٔ بما یتوقف معرفتہ علیہ امابمرتبۃ واحدۃ ویسمی دوراً مصرحا واما بمراتب ویسمی دوراً مضمراً اومثالہما فی الکتب واما الاغلاط اللفظیۃ فانما یتصور اذا حاول الانسان التعریف لغیرہ وذلک بان یستعمل فی التعریف الالفاظ غیر ظاہرۃ الدلالۃ بالنسبۃ الی ذلک الغیر فیفوت غرض التعریف کاستعمال الالفاظ الغریبۃ الوحشیۃ مثل ان یقال النار اسطقس فوق الاسطقسات وکاستعمال الالفاظ المجازیۃ فان الغالب مبادرۃ المعانی الحقیقیۃ الی الفہم وکاستعمال الالفاظ المشترکۃ فان الاشتراک محل بفہم المعنی المقصود نعم لوکان للسامع علم بالالفاظ الوحشیۃ اوکان ھنالک قرینۃ دالۃ علی المراد جاز استعمالہا فیہ۔

ترجمہ اور وہ یا تو معنوی ہوگا یا لفظی ہوگا۔ اور بہرحال معنوی تو ان میں سے شئی کی تعریف اس کے اس مساوی سے کرنا ہے۔ جو معرفت اور جہالت میں اس کے برابر ہو یعنی ان میں سے ایک کا علم دوسرے کے علم کے ساتھ ہو اور ان میں سے ایک سے جاہل ہونا دوسرے کے جہل کے ساتھ ہو۔ جیسے حرکت کی تعریف ما لیس بسکون سے کرنا (یعنی وہ چیز جو ساکن نہ ہو) کیوں کہ یہ دونوں علم وجہل کے ایک ہی درجہ میں ہیں۔ پس جو ایک سے واقف ہوگا دوسرے سے بھی واقف ہوگا اور جو شخص ایک سے ناواقف ہوگا وہ دوسرے سے بھی ناواقف ہوگا۔

والمعرف یجب ان یکون اقدم۔ حالانکہ معرف کے لئے یہ ضروری ہے کہ مقدم ہو باعتبار معرفت کے اس لئے کہ معرف کی علت معرفت ہے معرف کے لئے اور علت ہمیشہ معلول پر مقدم ہوتی ہے۔

ومنہا تعریف الشیٔ بما یتوقف۔ اور انہیں اسباب میں سے ایک سبب شئی کی تعریف اس شئی سے

کرنا ہے کہ جس شئی کی معرفت تو اسی پر موقوف ہو یا مرتبہ واحدہ میں تو اس کا نام دور مصرح رکھا جاتا ہے۔ یا چند مراتب میں تو اس کا دور مضمر نام رکھا جاتا ہے۔ اور ان دونوں کی مثال کتاب میں ظاہر ہے۔

والاغلاط اللفظیۃ۔ اور لفظی غلطیاں تو اس وقت معلوم ہوں گی جب انسان اپنے غیر کی تعریف کا ارادہ کرے۔ اور یہ اس طرح کہ وہ تعریف میں ایسے الفاظ کا استعمال کرے جو ظاہر الدلالۃ نہ ہوں۔ اس غیر کے مقابلے میں۔ تو تعریف کی غرض فوت ہو جائے گی مثلاً ایسے الفاظ کا استعمال کر جو غریب ہوں اور وحشت میں ڈالنے والے ہوں۔ مثلاً کہے النار نام اسطقس کا جو کہ تمام اسطقسات کے اوپر ہے۔ اور جیسے تعریف میں مجازی الفاظ کا استعمال کرنا۔ کیونکہ غالب یہ ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی ہی ذہن کی طرف سبقت کرتے ہیں یا مثلاً تعریف میں مشترک الفاظ کا استعمال کرنا اس لئے کہ لفظ کا کئی معنی میں مشترک ہونا معنی مقصود کے سمجھنے میں مخل ہوتا ہے۔ ہاں البتہ اگر مخاطب نے الفاظ وحشیہ کو جان رکھا ہے یا پھر اس جگہ کوئی قرینہ مراد پر دلالت کرنے والا موجود ہو تو ان الفاظ کا استعمال تعریف میں جائز ہے۔

تشریح قولہ اما المعنوی۔ تعریف میں اختلال کی دو صورتیں ہیں۔ اول اختلال لفظی۔ دوم خلل معنوی تعریف میں الفاظ غریب کا استعمال کرنا اختلال لفظی ہے۔ اور معنوی اختلال کی دو صورتیں ہیں۔ اول تعریف بالمساوی۔ معرفت وجہالت میں جو شئی معرّف بالمساوی ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ شئی کی تعریف دو ما یتوقف علیہ الشئی سے کرنا۔ مگر تعریف بالمساوی کو معنوی خلل کے تحت شمار کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ تعریف خلل لفظی میں بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ تعریف ایسے الفاظ سے کرنا جو معرفت اور جہالت میں معرف کے مساوی ہو تو اس کو بھی تعریف بالمساوی کہیں گے۔ مضروب کی تعریف من قام بہ الضرب سے کرنا۔ اس لئے کہ جو شخص ضرب کے معنی جانتا ہے۔ وہ مضروب کے معنی سے بھی واقف ہوگا۔ اگر کچھ خفا رہے تو وہ مبدأ اشتقاق کی وجہ سے ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ بحث ہماری بحث سے خارج ہے۔ اس لئے کہ کلام حقیقی تعریف میں اختلال سے ہو رہا ہے۔ بیان موضوع لہ حقیقۃ تعریف نہیں ہے بلکہ مجازاً اس پر تعریف کا اطلاق کیا گیا ہے

قولہ کتعریف الحرکۃ۔ حرکت کی تعریف۔ شئی کا دو آن میں دو مکان میں ہونا۔ اور شئی کا دو آن میں ایک میں ہونا سکون ہے۔ اس تعریف کی بنا پر حرکت وسکون کے درمیان تضاد کی نسبت ہے اور معرفت وجہالت کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں۔ اس لئے حرکت کی تعریف مالیس بسکون سے کرنا تعریف بالمساوی ہے۔

اور اگر سکون کی تعریف اس طرح پر کی جائے کہ عدم الحرکۃ عما من شانہ ان یتحرک تو دونوں کے درمیان عدم وملکہ کی نسبت ہوگی۔ اور سکون بمقابلہ حرکت کے زیادہ خفی ہوگا۔ اس لئے تعریف بالاخفی ہونے کی بنا پر درست نہیں۔

قولہ لان معرفۃ ۔ اعرف کی معرفت مقدم ہوتی ہے ۔ اور اخفی کی معرفت مؤخر ۔ اور مساوی کی معرفت ساتھ ساتھ ہوتی ہے ۔ تو تعریف بالمساوی کی صورت میں معرف ومعرف کی معرفت ایک ساتھ ہوگی ۔ حالانکہ معرف کی معرفت مقدم اور معرَف کی معرفت کا اس سے مؤخر ہونا ضروری ہے ۔ کیوں کہ معرفت معرف علت ہے ۔ اور معرفت معرَف معلول ہے ۔ اور علت معلول پر مقدم ہوا کرتی ہے ۔

قولہ بما یتوقف ۔ اختلاف معنوی کی دوصورت یہ بیان کی ہے کہ شئ کی تعریف ایسے مفہوم سے کی جائے جس کی معرفت خود اسی شئ پر موقوف ہو ۔ اس کے درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ موقوف علیہ ہمیشہ مقدم اور موقوف اس سے مؤخر ہوتا ہے ۔ لہذا معرفت معرف مقدم اور معرفت معرَف مؤخر ہوگی ۔ اور جب معرف کی معرفت معرَف کی معرفت پر موقوف ہوگی تو لازم آئیگا کہ معرف مقدم اور مؤخر دونوں ہے اور یہ اجتماع نقیضین ہے ۔ لہذا باطل ہے ۔

قولہ ویسمی دورا ۔ یسمی کی ضمیر کا مرجع توقف علی ما یتوقف ہے ۔ اور مرتبہ واحدہ دونوں کے لئے کیا ہے ۔ جن میں سے ایک تعریف الشئ بما یتوقف علیہ الشئ سے مستفاد ہے ۔

دو مصرح اس لئے نام رکھا جاتا ہے کہ اس میں دور صراحت سے پایا جاتا ہے ۔

قولہ الغریبۃ الوحشیۃ ۔ وحشی وحش کی جانب منسوب ہے ۔ یعنی جنگلی جانور ۔ لفظ وحشی اس کو کہتے ہیں جو غیر مالوس فی الاستعمال ہوں ۔ اور اپنے معنی پر ظاہر الدلالۃ بھی نہ ہو ۔ نیز اس کے معنی کی جانب ذہن انتقال نہ کرتا ہو ۔ ایسے الفاظ سے تعریف کرنے کی صورت میں معرف کی صحیح معرفت حاصل کرنے میں خلل واقع ہونے کا احتمال رہتا ہے ۔ اس لئے ایسے الفاظ سے تعریف میں احتراز کرنا ضروری ہے ۔

قولہ النار اسطقس ۔ اسطقس کے معنی اصل اور مادہ کے ہیں ۔ جس سے مرکبات کی ترکیب دی جاتی ہے ۔ یہ لفظ تا اور طا دونوں سے پڑھا جاتا ہے ۔ قدیم فلاسفہ کے نزدیک اسکا اطلاق عناصر اربعہ پر ہوتا ہے ۔ پانی ، مٹی ، آگ ، ہوا ۔ اور انہیں چار عناصر سے حیوانات جمادات ونباتات یعنی موالید ثلاثہ کی ترکیب ہوتی ہے ۔

قولہ الالفاظ المجازیۃ ۔ ماتن نے لفظی اختلال کے بیان میں خلل پیدا کر دیا ہے اس لئے کہ اس نے مشترک ومجاز سے احتراز کا ضروری ہونا ذکر نہیں کیا ۔ مگر صاحب میر کا قول ہے کہ مشترک الفاظ کا استعمال تعریف میں الفاظ غریبہ کے استعمال سے زیادہ ردی ہے ۔ اس لئے کہ الفاظ غریبہ کے استعمال کرنے میں صرف اتنی خرابی ہے کہ مخاطب کو اس لفظ کے معنی معلوم نہیں ہے ۔ اور وہ اس لفظ کے معنی دریافت کرنیکا محتاج ہوتا ہے ۔ اس لئے طول عمل ہے ۔ اس کے برخلاف اگر لفظ مشترک المعنی کو تعریف میں استعمال کیا جائے تو اندیشہ ہے کہ سامع معنی غیر مقصود کی جانب منتقل ہو جائے ۔ اس سے زیادہ برا لفظ مجاز المعنی کو تعریف میں استعمال کرنا ہے ۔ کیوں کہ سامع لفظ کو اس کے

حقیقی معنیٰ پر محمول کرے گا۔

اور مجازی معنیٰ جو تعریف میں مقصود ہیں وہ فوت ہو جائیں گے۔ اور جب الفاظ غریبہ سے احتراز ضروری ہے۔ تو مشترک مجاز سے احتراز بدرجہ اولیٰ ضروری و لازمی ہوگا۔

فقط

احقر السید محمد حسن باندوی

مدرس دار العلوم دیوبند

۱۲ رجب شنبہ ۱۴۰۴ھ ۱۵ اپریل ۱۹۸۴ء

قدیمی کتب خانہ

مقابل آرام باغ

کراچی ۱

فون نمبر ۲۶۲۷۶۰۸